

LES SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE

OU

LES PHILOSOPHIES AFFIRMATIVES

DU MÊME AUTEUR

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

La définition de la philosophie, 1 vol. in-8° . . . . 5 fr.

La logique de l'hypothèse, 2e édition, 1 vol. in-8° . 5 fr.

Le libre arbitre, 2e édition, 1 vol. in-8°. . . . . . 5 fr.

Les philosophies négatives, 1 vol. in-8° . . . . . . 5 fr.

La physique moderne, 2e édition, 1 vol. in-8°. . . . 5 fr.

Œuvres inédites de Maine de Biran, publiées avec la collaboration de Marc Debrit, 3 vol. in-8° . . 18 fr.

Maine de Biran, Sa vie et ses pensées, 3me édition 3.50

La science et le matérialisme, 1 vol. in-16° . . . . 1 fr.

LES

SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE

OU LES

PHILOSOPHIES AFFIRMATIVES

PAR

ERNEST NAVILLE

Associé étranger de l'Institut de France.
membre ou correspondant des Académies de Savoie, de Belgique, de Palerme,
de Rovereto (degli Agiati), de Messine (Peloritana), de Lucques
et de l'Athénée de Venise.

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1909

Genève
Imprimerie Albert Kündig

INTRODUCTION

Dans un volume publié en 1894 [1], j'ai cherché à déterminer la nature de la philosophie, son objet, son but et sa méthode. Un bref résumé des idées émises à ce sujet prend nécessairement sa place dans l'introduction de mon travail actuel, comme il l'avait prise déjà au début d'une de mes publications précédentes [2].

L'objet de la philosophie, lorsqu'on la distingue de sciences particulières avec lesquelles on la confond trop souvent (la psychologie, la logique, la morale), est la détermination d'un principe premier qui fournisse, dans la mesure du possible, ce que mon ami Secrétan appelait « l'intelligence de l'univers [3] », ce que M. Fouillée désigne, en usant du même terme, comme « la synthèse de l'univers [4] ». Victor Cousin avait déjà dit : « La philosophie est chargée

[1] *La définition de la philosophie,* in-8°, Paris, Alcan.

[2] *Les philosophies négatives*, Paris, Alcan, 1900.

[3] *Philosophie de la liberté,* Leçon I.

[4] *L'avenir de la métaphysique* fondée sur l'expérience, Paris, Alcan, 1889, page XV.

« de déchiffrer l'énigme de l'univers et d'en trouver « le mot[1] ». Enfin, dans son discours d'ouverture du Congrès international de philosophie, le mercredi 1er août 1901, M. Boutroux définissait l'esprit philosophique comme étant « le besoin de juger les choses « du point de vue de l'universel et de régler nos pen- « sées et nos actions sur l'idée du tout et de l'être « véritable[2] ». C'est ainsi que la philosophie a été comprise par les maîtres de la science, à toutes les époques de son histoire.

La méthode de la philosophie doit être celle de toutes les sciences, méthode qui prescrit trois actes de la pensée : observer, supposer, vérifier[3]. Admettre pour la philosophie une autre méthode que celle à laquelle toutes les sciences expérimentales doivent leurs progrès est une erreur grave qui n'est pas encore dissipée dans un grand nombre d'esprit.

Lorsqu'on aborde cette étude, on rencontre sur son chemin des doctrines qui refusent à la pensée humaine le pouvoir d'atteindre un principe premier, ou du moins de l'atteindre par des procédés rationnels. Ce sont des philosophies *négatives* dont j'ai cherché à fixer le nombre et à apprécier la valeur. Toute étude relative à un premier principe est une philosophie, quel qu'en soit le résultat ; la négation, le doute ou l'affirmation. C'est aux doctrines *affirmatives* que je réserve le nom de *systèmes*[4]. Il résulte de la nature de la méthode que l'exposition complète

[1] *Victor Cousin*, par Barthélemy St-Hilaire, tome II, page 534.
[2] *Revue de métaphysique et morale*, Septembre 1900.
[3] Voir la *Logique de l'hypothèse*, Paris, Alcan, 2me édition.
[4] Voir la *Définition de la philosophie*, aux articles 85, 109 et 110.

d'un système doit se composer de trois parties : l'analyse, l'hypothèse et la synthèse.

L'*analyse* philosophique doit se mettre en présence des phénomènes de tous les ordres et s'efforcer de discerner quels sont les éléments distincts et primitifs dont les combinaisons diverses constituent les parties de l'univers accessibles à notre observation. C'est une opération semblable à celle du chimiste qui cherche à constater les corps simples engagés dans les corps composés. Les résultats vérifiés des sciences particulières sont l'objet de l'observation de la philosophie qui doit s'enquérir des données des mathématiques, de la physique et de la biologie aussi bien que de celles que lui fournissent la psychologie, la logique et la morale, ces sciences spéciales qui, selon la juste expression de M. Boutroux, dans son discours d'ouverture indiqué plus haut, ne sont pas la philosophie mais en sont les *assises*. Il importe de ne pas oublier le rôle considérable que joue le témoignage dans l'observation des faits de toute nature [1].

Le but de l'étude des *hypothèses* philosophiques est de discerner, en s'aidant des lumières de l'histoire, quelle est, entre les déterminations possibles du principe premier proposées par divers penseurs ou inventées par le philosophe lui-même, celle qui présente la meilleure solution du problème universel, celle qui explique le mieux ou le moins mal l'en-

[1] Voir deux mémoires présentés à l'Institut de France sur l'importance du témoignage et sur le fondement logique de la certitude du témoignage. *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques.* Avril 1873 et juillet-août 1887.

semble des données de l'expérience. En effet, comme M. Fouillée le rappelle utilement à ceux qui abusent de l'élément *a priori* de la pensée, « le degré de pro-« babilité d'une hypothèse philosophique se mesu-« rera toujours au degré d'intelligibilité qu'elle aura « répandue sur l'univers [1]. »

Le but de la *synthèse* philosophique est de relier les données de l'expérience à la détermination choisie du principe premier, de montrer que ce principe les coordonne, les explique, et d'opérer ainsi un rapprochement qui est la synthèse la plus générale à laquelle la pensée humaine puisse prétendre. La synthèse ainsi entendue est la vérification complète des hypothèses proposées ; mais si la synthèse offre seule une vérification aussi complète que possible, le choix d'une hypothèse suppose déjà un contrôle provisoire qui rentre dans la deuxième partie du programme de la philosophie. La valeur d'une machine ne peut être constatée absolument que par son emploi prolongé ; on peut cependant, en la soumettant à un examen préalable, y discerner des défauts qui permettent de la déclarer vicieuse. De même, dans un examen préalable des hypothèses philosophiques, on peut se demander si telle de ces hypothèses n'est pas incapable d'atteindre l'unité qui est l'objet de la philosophie, et si elle n'entraîne pas la négation de quelqu'une des données positives et considérables de l'expérience, ce qui permet de la rejeter. De là un choix préalable qui sera confirmé ou qui devra être abandonné selon les résultats de la synthèse. Tel est

[1] *L'avenir de la métaphysique*, page XV.

le programme de la philosophie, programme dont j'avais entrepris la réalisation. Pour cela il me fallait : Passer en revue toutes les sciences, en me faisant l'écolier de tous les maîtres, et constater quels sont les résultats de chacune de ces sciences que l'on peut considérer comme des données solides pour l'investigation philosophique.

Enumérer les déterminations proposées d'un principe premier et les soumettre à un contrôle qui justifie le choix provisoire d'une de ces déterminations.

Passer de nouveau en revue toutes les sciences, en examinant la manière dont l'hypothèse choisie rend compte de leurs résultats généraux.

J'ai réuni un grand nombre de notes et de matériaux pour l'exécution de cette triple tâche. Mais, lorsqu'il a fallu compléter ces données souvent très incomplètes et en venir à une rédaction suivie, j'ai senti que la grandeur de la tâche dépassait de beaucoup les forces de l'ouvrier. Il m'a fallu renoncer à l'accomplissement total d'une œuvre trop grandiose. Je me suis donc borné à la rédaction de la seconde partie du programme, celle qui concerne le choix de l'hypothèse à placer à la base d'un système. Il était nécessaire cependant d'indiquer, au moins dans de brefs résumés, quels sont, dans mon opinion, les principaux résultats de l'analyse en indiquant ce qu'il y a de plus essentiel pour l'intelligence de la suite de mon travail, et quels sont les résultats principaux de la synthèse. Je les formulerai, en indiquant celles de mes publications précédentes où l'on peut trouver le développement de quelques-unes de mes idées. Telle est la nature du

volume que le lecteur a dans les mains. Il se compose de deux parties distinctes : L'une est une rédaction achevée, celle qui traite du choix à faire d'une hypothèse; j'ai adopté pour cette rédaction le même procédé que pour mes volumes, *La définition de la philosophie* et *Le libre arbitre*, des résumés suivis de leur développement. L'autre partie, composée de deux morceaux, l'un relatif à l'analyse et l'autre à la synthèse, est une collection de notes sommaires auxquelles j'ai donné le titre de *Linéaments*. Au point de vue littéraire, mon travail est fort défectueux; au point de vue scientifique, il est très insuffisant. Mais, ne pouvant faire mieux par l'effet du grand nombre d'années qui pèsent sur ma tête et me rendent de plus en plus difficile l'effort spécial de l'intelligence que réclame la philosophie, je me recommande à l'indulgence des lecteurs pour lesquels ce livre, malgré ses graves défauts, pourra cependant, je l'espère, offrir quelque intérêt et avoir quelque utilité.

Janvier 1909.

Ernest Naville.



LINÉAMENTS DE L'ANALYSE

LINÉAMENTS DE L'ANALYSE

LE SUJET DE LA CONNAISSANCE

Une connaissance d'ordre quelconque est un rapport entre un sujet qui pense et un objet qui est pensé. Le besoin de l'unité qui caractérise la raison a produit des tentatives en sens contraires pour établir dans les origines du savoir humain un monisme trompeur. D'une part l'idéalisme psychologique s'est efforcé de faire procéder le non moi du moi. D'autre part l'empirisme a voulu faire procéder toute connaissance de l'action des objets, en supprimant le sujet réduit à n'être qu'une table rase, un appareil enregistreur. Ces tentatives sont vaines. Le sujet ne produit pas la connaissance sans un objet ; et vouloir faire de l'action des objets, ou de la sensation, l'origine du moi, c'est oublier que le moi est présent dans toutes les sensations dont il ne peut être l'origine puisqu'il en est la condition. Le *nisi ipse intellectus* de Leibniz, développé par les analyses de Kant, donne au sujet de la connaissance une place qu'une science sérieuse ne permet pas de lui refuser.

Ce qu'on pourrait opposer à la thèse de la dualité de toutes nos pensées, c'est le fait de la conscience psychique dans laquelle l'esprit paraît être à la fois le sujet et l'objet du savoir. L'objection est spécieuse, mais un examen attentif la dissipe. L'esprit ne se perçoit que dans ses manifestations. La perception du sujet par lui-même et indépendamment de ses fonctions passives (sensations et sentiments) et de ses fonctions actives (réactions ou actions initiales), la perception du moi à l'état pur n'existe pas. Ce que l'esprit perçoit, ce sont toujours ses modes qui revêtent quant au sujet lui-même dans son abstraction un caractère d'objectivité. L'étude du sujet de la connaissance, c'est-à-dire de l'élément *a priori* de la pensée, fournit la matière de trois sciences : la logique, la métaphysique et les mathématiques.

La logique pure est l'étude des lois de l'intelligence. Cette science est simplement formelle, parce qu'elle considère les fonctions de l'esprit d'une manière générale et abstraction faite de toute matière spéciale ; c'est l'algèbre de la pensée. Ce qui le montre bien, c'est qu'on peut remplacer par des lettres. et on le fait quelquefois, les propositions qui servent d'exemples pour l'intelligence des thèses. Les exemples, très utiles dans l'enseignement et surtout dans un enseignement élémentaire, n'ont pas de valeur par eux-mêmes. Ce ne sont que des cas particuliers destinés à faire entendre le caractère de lois générales. Dans une proposition, quel que soit son contenu, la logique s'informe seulement si elle est particulière ou générale, affirmative ou négative. De même, dans un raisonnement, quel que soit son contenu, la lo-

gique s'informe seulement s'il est conforme ou non aux lois du syllogisme.

Avec les lois de l'intelligence, l'entendement humain renferme des idées et des jugements qui se produisent à l'occasion de l'expérience, mais dont l'expérience n'est pas l'origine, et qui font partie de la contribution que le sujet apporte à la connaissance. Telles sont les idées de l'infini, de l'absolu, du parfait, tels sont le principe de causalité et les axiomes mathématiques. Ces idées et ces principes ont un contenu qui ne se trouve pas dans les lois formelles de la logique. Leur caractère transcendant se manifeste clairement à tout esprit qui n'a pas été faussé par des préoccupations abusivement systématiques. Les notions transcendantes appartiennent à la raison au sens spécialement philosophique de ce mot. Dans l'usage ordinaire de la langue, la raison est la faculté de connaître dans sa généralité ; mais en philosophie il importe de considérer l'entendement humain comme un genre dont l'intelligence et la raison sont deux espèces. L'intelligence est l'objet de la logique, les notions transcendantes de la raison doivent être l'objet de la métaphysique. Ce mot est employé dans des sens divers dont la diversité engendre l'obscurité. On l'emploie souvent comme désignant la philosophie même. Il me paraît important d'accorder ce nom à une science particulière : l'étude des notions transcendantes. Cette étude est plus ou moins abordée dans tous les traités de philosophie ; mais elle s'y trouve engagée ou dans la logique, ou dans les systèmes de philosophie ; il faudrait l'en dégager pour

établir une métaphysique vraiment expérimentale [1]. Il peut sembler contradictoire de nommer expérimentale une science dont l'objet est l'étude des éléments *a priori* de la pensée, mais la contradiction n'est qu'apparente. Les notions *a priori* n'ont pas l'expérience pour origine comme les idées et les lois dont le contenu procède de l'action que les choses du dehors exercent sur nous, puisque ces idées et ces principes sont la part du sujet dans la connaissance ; mais leur présence dans l'esprit est un fait et par conséquent une donnée expérimentale. Ce fait est constaté par l'observation rationnelle [2] qu'on ne distingue pas assez nettement et assez généralement de l'observation psychique à laquelle elle est intimement unie, mais dont elle se sépare par des caractères de première importance. Par l'observation simplement psychique l'esprit perçoit ses modes propres qui sont toujours subjectifs, personnels et variables, ses sensations, ses sentiments, ses pensées, ses actes. Par l'observation rationnelle l'esprit perçoit des idées et des principes qui appartiennent au sujet de la connaissance, mais qui se révèlent à lui avec un caractère de généralité, de nécessité et en un certain sens d'objectivité. Il importerait de bien étudier ces idées et ces principes en séparant leur étude de celle de toutes les questions relatives à leur origine et à leur valeur. Bien constater les faits avant de chercher leur explication est la première des règles de la méthode.

[1] Voir un mémoire sur la métaphysique expérimentale présenté à l'Institut de France, et contenu dans le nº de juin 1895 de *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques.*

[2] Voir la *Définition de la philosophie*, article 47.

Les mathématiques, en appliquant les lois de l'intelligence aux idées du nombre, de l'espace, et à un certain nombre d'axiomes qui sont des données de la raison, construisent le plus solide de tous les édifices scientifiques. On peut bien chercher l'origine de l'idée de l'espace dans notre faculté motrice, et l'origine de l'idée du nombre dans la succession de nos états psychiques. Mais ni l'une ni l'autre de ces origines psychologiques ne rend compte du caractère indéfini que l'espace et le nombre ont dans notre pensée. Les procédés de construction des mathématiques sont *a priori* et diffèrent absolument de ceux des sciences expérimentales, dans le sens où ce terme désigne seulement une expérience objective... Les mathématiques deviennent toujours plus, selon la prévision de Pythagore, le mode d'explication des phénomènes de la nature ; mais, tandis que les vérités de la physique, lorsqu'elles sont découvertes, passent pour leur confirmation par les degrés d'une probabilité croissante, les vérités mathématiques bien démontrées ont une certitude immédiate, ce qui provient de ce qu'elles appartiennent au sujet fixe de la connaissance et non à ses objets variables. Les mathématiques ont donc le caractère de la métaphysique, et sont une partie de cette science qui doit embrasser tous les éléments *a priori* de la pensée ; mais il convient de leur faire une place à part à cause de leur extrême importance. Si l'on désigne par le nom d'*idées* par opposition à toutes les notions qui procèdent de l'expérience extérieurement objective, la part du sujet dans le fait de la connaissance, on peut réunir la logique, la métaphysique et les mathématiques dans

une science de premier ordre qui recevrait le nom d'*Idéologie*[1]. L'objet de cette science est très bien déterminé. Elle étudie les éléments *a priori* de la connaissance; ces éléments qui, une étude sérieuse le démontre, ne peuvent pas avoir pour origine l'action des objets extérieurs, font partie de la constitution de l'esprit et sont nés avec lui. Ils existent dans la pensée à l'état virtuel et s'actualisent par la réflexion. Les mauvaises plaisanteries de Voltaire sur les idées innées résultent de la grave confusion entre ce qui est actuel et ce qui est virtuel. Quand Leibniz dit que « l'arithmétique et la géométrie sont *innées* « en nous », il n'entend pas dire que les enfants au berceau en ont connaissance, mais qu'ils sont capables de les connaître par la réflexion. Aucun philosophe sérieux n'a compris la chose autrement. Il est un moyen fort simple de tracer la ligne de démarcation entre les pensées que l'esprit tire de son propre fond et celles auxquelles il ne peut parvenir que par l'expérience et par le témoignage. Pascal enfant, enfermé dans sa chambre, avait trouvé un grand nombre de théorèmes de géométrie. Il aurait pu trouver aussi dans la réflexion pure, dirigée par son génie extraordinaire, de l'algèbre et des principes de métaphysique, mais des années de réflexion n'auraient pu lui fournir, sans l'intervention de l'expérience et du témoignage, aucune des lois de la physique, aucun des faits de l'histoire ou de la géographie. Ce que Pascal aurait pu savoir, sans sortir de sa cham-

[1] L'auteur anonyme d'une *Exposition générale des connaissances humaines* (Paris, Devienne, éditeur, 1866) emploie le mot Idéologie pour désigner « la théorie générale des idées. »

bre et par le secours seul de la pensée, c'est l'élément inné ou *a priori* de l'intelligence. On a abusé de la doctrine de l'innéité, ou du nativisme, et on l'a discréditée en en abusant, et en tenant pour innées des notions complexes et concrètes qui n'ont pas ce caractère; mais quand une métaphysique vraiment expérimentale sera solidement établie, l'innéité de ses éléments paraîtra incontestable à tous les esprits que n'aveugle pas une tendance abusivement systématique.

Après l'étude du sujet passons à celle des objets de notre savoir. Une analyse bien faite me paraît réduire les existences diverses dont les rapports constituent le nombre infini des phénomènes que l'univers livre à notre observation à trois : la matière, la vie, l'esprit. Pour comprendre le rapport de ces données avec le problème de la philosophie, il faut préciser le sens de ces trois mots.

LA MATIÈRE

La matière[1] au sens physique de ce mot, qui a des emplois plus généraux, est l'élément constitutif de ce que nous appelons des corps. Si l'on cherche à en déterminer le caractère spécifique essentiel on reconnaît immédiatement qu'il ne faut pas le demander aux fonctions de la vue ou de l'ouïe, puisque les aveugles et les sourds ont, pour ce qui est essentiel, la même idée de la matière qu'en ont ceux qui entendent et qui voient. Cette idée est celle d'une résistance par laquelle tout corps occupe une partie déterminée de l'espace. L'idée de la résistance d'où procède-t-elle ? Primitivement d'une résistance à notre volonté, à notre effort; c'est donc dans les fonctions du toucher actif qu'il faut en placer l'origine. Cette idée se généralise, et nous l'appliquons, non plus seulement aux rapports de la matière avec des volontés, mais aux rapports des corps entre eux.

Tous les corps sont-ils composés de la même matière, et sont-ils le résultat de la diversité des agrégats des éléments de cette matière unique? ou existe-t-il des corps divers dès l'origine des choses?

[1] On pourra trouver le développement des idées exposées ici d'une manière fort abrégée, dans un mémoire présenté à l'Institut de France (Académie des Sciences Morales et Politiques) les 4 et 11 avril 1908, et dont M. Bergson a bien voulu faire la lecture.

C'est une question sur laquelle les savants ne sont pas d'accord aujourd'hui. Dans tous les cas, et provisoirement au moins, la chimie distingue des corps composés et des corps dits *simples*, c'est-à-dire dont on n'a pas réussi à faire l'analyse.

Si l'on admet que tous les corps que nous appelons pondérables, ne sont que des agrégats divers d'une même matière, une question nouvelle se pose : Le fluide universel auquel on donne généralement le nom d'éther n'est-il impondérable que pour l'insuffisance de nos balances, et les corps pondérables et l'éther sont-ils essentiellement de la même nature ? Quelques penseurs hardis de notre époque osent le supposer.

Autre question : Les corps sont-ils divisibles indéfiniment ? Non. Cette réponse négative résulte de l'idée même de la matière qui est celle de l'occupation d'une partie de l'espace. Supprimons l'idée de l'occupation de l'espace : l'idée du corps disparaît. L'admission de corps infiniment petits joue un rôle important dans la pensée moderne ; mais l'infiniment ne doit pas ici être pris à la lettre... L'espace, de même que la quantité abstraite des mathématiques, est divisible indéfiniment, la matière ne l'est pas. En arithmétique l'unité se fractionne indéfiniment, la physique aura toujours besoin des atomes. Les vrais atomes, si petits qu'on les suppose, occupent une place dans l'espace. L'idée d'un élément matériel qui aurait un zéro d'étendue est une idée contradictoire.

Les atomes, dont les traités de chimie donnent le nombre et le poids, sont loin, très loin, pour la

science actuelle, d'être le terme de la division de la matière. On devrait leur donner le nom de *molécules*, et réserver le nom d'*atomes* aux éléments des corps considérés comme primitifs et vraiment insécables.

Si l'occupation d'une partie de l'espace est essentielle à la matière, il n'en est pas de même du mouvement. Toute matière se meut. On peut l'affirmer, dès qu'on a compris que les corps qui nous paraissent immobiles sont le siège de mouvements moléculaires internes, et que le fluide universel est constamment agité par des mouvements que l'on peut nommer *éthériques*. Mais l'affirmation du mouvement universel ne se déduit pas, comme celle de l'occupation de l'espace, de l'idée de la matière. C'est le résultat de l'observation des faits et d'une observation spécialement scientifique ; car, pour l'expérience ordinaire, la plupart des corps nous paraissent en repos. On peut même remarquer que le mouvement semble être en contradiction avec l'occupation de l'espace, parce que l'occupation de l'espace suppose le repos. On sait comment Zénon d'Elée s'emparait de cette pensée pour déclarer le mouvement impossible. Il y a là un mystère pour la pensée, comme le savent ceux qui ont étudié sérieusement la question.

Un des résultats les plus importants de la physique moderne[1] est que la résistance des corps et leurs mouvements sont les seules propriétés purement objectives de la matière. Ce sont les seules qui se révèlent au toucher actif. Les autres propriétés des corps, spécialement la lumière qui suppose la vue,

[1] Voir la *Physique moderne*, in-8°, Paris, Alcan, 2me édition.

et le son qui suppose l'ouïe, sont des rapports entre les mouvements de la matière et des êtres capables de sentir et de percevoir. Si l'on supprime par la pensée tous les êtres de cette espèce, il n'y aura plus dans la nature ni lumière, ni couleurs, ni sons; tous ces phénomènes sont un rapport entre un sujet et un objet. Le sujet étant supprimé, le rapport qui est constitutif de ces phénomènes cessera; mais il ne cessera qu'en *acte*, il demeurera en *puissance*, et s'actualisera dès que le second terme du rapport paraîtra. Pour que l'être capable de sentir éprouve la sensation de la chaleur, à l'occasion de certains mouvements déterminés de la matière; pour que l'être capable de voir éprouve la sensation de la lumière et perçoive les objets de sa vision à l'occasion de certains mouvements déterminés, il faut que, dans l'organisation des choses, il existe un rapport entre l'ordre purement objectif des mouvements de la matière et les facultés des êtres capables de sentir et de percevoir. Là s'applique légitimement la doctrine de l'harmonie préétablie qui dirige nécessairement la pensée vers le suprême ordonnateur; mais cela n'est plus de la physique.

La matière étant dépouillée des propriétés qui ne lui appartiennent que virtuellement pour ses rapports possibles avec des êtres capables de sentir et de percevoir, à quoi se ramènera la science des corps? à l'étude des mouvements de la matière et des lois de ces mouvements. S'il en est ainsi, les sciences diverses relatives à la matière isolée de ses rapports avec les êtres vivants (mécanique, physique, chimie, astronomie, minéralogie, géologie pure, mé-

téorologie) trouvent leur unité dans la communauté de leur objet, et peuvent être considérées comme les chapitres d'une science générale qu'on pourrait, en profitant d'une indication d'Ampère, nommer *Stéréologie*, science de premier ordre, en laissant aux mots *mécanique* et *physique* leur sens spécial actuel.

La science de nos jours marche dans cette direction. En 1865, Auguste de la Rive faisait entrevoir à la Société helvétique des sciences naturelles un progrès dans les observations et les théories qui ramènerait aux lois de la simple mécanique « tous les phénomènes de la nature inorganique. » L'éther et la matière pondérable se trouvent également compris dans cette formule hardie.

On peut dire que la physique moderne repose sur deux colonnes, l'inertie de la matière et la constance de la force ou la conservation de l'énergie ; ces deux formules ont le même contenu.

La matière possède une force de résistance qui est son essence même. Dans les rapports les corps sont une force, puisqu'ils se transmettent le mouvement, mais *la matière ne modifie jamais par elle-même son propre mouvement.* Telle est la formule vraie de la loi d'inertie. Attribuer à la matière un élément de spontanéité libre, ce serait revenir à des conceptions que la physique moderne paraît bien avoir définitivement condamnées.

L'affirmation de la conservation de l'énergie ne peut pas être l'objet d'une confirmation vraiment expérimentale et cela pour deux raisons. La première est que nous pouvons bien essayer de suivre la

transformation des mouvements dans le domaine de nos expériences possibles; mais où va la force des rayons solaires qui peuvent passer entre les astres du ciel ? Helmoltz posait la question sans prétendre la résoudre. Je pense cependant que les savants qui continueront à admettre la loi d'inertie au nombre des principes de leurs recherches, continueront aussi à faire de la conservation de l'énergie un des guides de leurs expériences. Les deux bases essentielles de la physique moderne sont étroitement unies, si l'on comprend bien la loi d'inertie, et si l'on admet la constance de la force initiale qui anime la nature matérielle. La supposition d'une libre spontanéité de la matière étant exclue, il faut admettre que la manifestation de cette force primitive doit se retrouver en quantité égale dans les diverses transformations du mouvement.

Depuis l'époque où la physique moderne a justifié les affirmations de ses fondateurs, il s'est produit des observations et des théories nouvelles d'une telle importance, qu'on peut dire que nous passons par une crise de la science qui annonce la formation d'une physique nouvelle sous quelques rapports, qui pourra être distinguée de la science telle qu'elle existait il y a une cinquantaine d'années, par le nom de physique *contemporaine*.

Les caractères principaux de cette science en formation me paraissent être : l'entrée en scène, si cette expression est permise, des infiniment petits; le développement considérable des recherches sur la radio-activité de la matière, l'importance croissante de l'étude de l'électricité.

Ces trois caractères de la physique contemporaine sont nouveaux surtout par leur développement; on en trouve le germe dans les écrits des derniers savants qui ont enrichi par leurs travaux la dernière période de cette physique moderne dont Descartes a été le vrai fondateur.

Je me rappelle le jour, où, il y a un quart de siècle environ, Auguste de la Rive me dit : « Voulez-vous savoir ce qui se passe aujourd'hui de plus important en physique? C'est le progrès de l'idée que la matière est beaucoup plus organisée qu'on ne l'avait admis jusqu'à présent ». Et il me dit des choses qui me rappelèrent l'endroit des *Pensées de Pascal* où l'auteur veut nous faire concevoir un monde entier organisé dans un raccourci d'atome. Les infiniment petits sont aujourd'hui nécessaires aux théories contemporaines, et on en fait largement usage.

Le germe de l'idée de la radio-activité de la matière, qui ne contredit pas l'inertie bien comprise, se trouvait implicitement contenu dans les théories de la physique moderne, qui cherchait à rendre compte des phénomènes par la présence des atomes pondérables et de l'éther, et la double action des atomes sur l'éther et de l'éther sur les atomes; mais on sait l'importance actuelle des études sur la radio-activité; maintenant cette question se pose : la radio-activité est-elle simplement une action qui détermine des vibrations du fluide universel, ou ce rayonnement serait-il accompagné de l'émission de particules d'une petitesse extrême? ce qui offrirait une synthèse des deux théories divergentes de l'émission et de l'ondulation.

La place occupée par l'électricité est certainement l'un des caractères les plus saillants de la science contemporaine. Le germe en est très distinctement contenu dans le discours adressé par Auguste de la Rive au Congrès des sciences naturelles réuni à Genève en 1848. Il annonçait que l'électricité cesserait d'être l'objet d'une science spéciale parce qu'elle apparaît dans toutes les actions dont s'occupe la physique. Un homme fort compétent en ces matières auquel j'ai lu les paroles de notre grand physicien a résumé ses impressions dans cette simple parole : « C'était un prophète. »

Sous le triple rapport que je viens d'indiquer la science actuelle renferme assez d'éléments nouveaux pour justifier ma proposition de parler, après la physique moderne, de la physique contemporaine ; mais les deux colonnes de la physique moderne ne sont pas ébranlées.

Quant à l'inertie de la matière, est-il un savant sérieux de nos jours qui consente à accepter, pour l'explication des phénomènes physiques, l'idée d'un caprice des étoiles ou d'une fantaisie des molécules du soufre ou du carbone ? Quant à la conservation de l'énergie, bien qu'elle ne puisse être absolument démontrée, je pense qu'elle continuera à guider les savants contemporains dans la recherche de l'équivalence générale des phénomènes divers auxquels donne lieu la transformation des mouvements de la matière. La physique contemporaine modifiera sans doute et enrichira la physique moderne, mais sans en renverser les bases. C'est du moins l'opinion de plusieurs savants.

Je désire en terminant ces pages sur la matière, dont personne autant que moi ne sent l'insuffisance[1], indiquer quelles me paraissent être les contributions que la physique, au sens le plus général de ce terme (la science de la matière), offre à la philosophie; je les ramène à quatre.

1. La réduction de tous les phénomènes physiques dans leur pure objectivité aux mouvements de la matière rend toujours plus manifeste la différence essentielle, absolue, qui sépare ces phénomènes et les éléments psychiques (sensations et perceptions). Les tentatives faites pour les identifier sont vaines.

2. Les propriétés de la matière telles que la lumière, la chaleur, etc., n'appartiennent pas à la matière isolément considérée, mais sont des rapports entre ses mouvements et des êtres capables de sentir et de percevoir.

3. Ces rapports supposent une harmonie préétablie entre tel ordre déterminé de phénomènes psychiques et tel ordre de phénomènes matériels.

4. L'étude de la matière renvoie par elle-même à la considération de l'esprit. En effet l'existence des corps nous est révélée primitivement par la résistance à notre effort, acte de notre volonté. Les rapports qui constituent la lumière, la chaleur, etc. supposent notre sensibilité, les lois du mouvement ne sont connues que par notre intelligence, en sorte qu'on peut le soutenir hardiment : *Si la matière existait seule, le matérialisme n'existerait pas.* C'est ainsi

[1] Voir mon écrit spécial.

que pour un physicien sérieux la physique même attire l'attention sur les trois fonctions essentielles de l'esprit : activité, sensibilité, intelligence ; mais, avant d'aborder directement l'étude de l'esprit, il faut étudier les phénomènes de la vie simple.

LA VIE SIMPLE [1]

Dans les êtres de tous les ordres que nous nommons vivants, on constate, par opposition à l'enchaînement et aux transformations de la matière, dont la stéréologie étudie les lois, un principe de spontanéité, de mouvement qui, sur un point donné, organise la matière. C'est ce qui constitue la vie simple dégagée de tout élément psychique ; c'est le mode d'existence que nous attribuons aux plantes ; c'est celui que réaliserait un homme endormi d'un sommeil que l'on supposerait sans aucune sensation et sans aucune rêve. Au nombre des caractères qui distinguent les êtres vivants de la matière inorganique, il en est trois d'une spéciale importance :

Le premier de ces caractères est la création des organismes qui forment deux séries ascendantes, partant l'une et l'autre d'une matière vivante mais presque informe, et dont l'une monte aux végétaux d'ordre supérieur et l'autre au corps des animaux et enfin de l'homme. Ces organismes ont, par opposition aux corps purement matériels, une nature individuelle qui se manifeste toujours plus, à mesure que la vie devient plus haute dans l'échelle des êtres. C'est pourquoi comme le fait justement remarquer

[1] Voir *Le problème de la vie*, dans la *Revue Chrétienne* de novembre et décembre 1885.

Herbert Spencer[1] « l'individualité de ses objets » donne sa place à la biologie.

Le second des caractères spécifiques de la vie est le fait de la nutrition. Par le fonctionnement de ses organes tout vivant se nourrit. Il emprunte à la matière ambiante des éléments qu'il transforme ; il s'assimile les uns et rejette les autres. Quand cet emprunt et ce rejet s'arrêtent, la vie cesse, c'est la mort. La mort (l'affirmation peut paraître paradoxale, mais elle est irréfutable) la mort est, dans tout le domaine de notre observation, le troisième et, en un sens, le plus important des caractères de la vie. Les rochers s'effritent sous l'action du soleil et de l'atmosphère, mais ils ne meurent pas ; une pierre, un métal enfouis dans le sol, ont une durée indéfinie. Il est des germes d'êtres vivants dont la vitalité est très durable ; mais pour chaque espèce végétale ou animale il paraît y avoir une limite au delà de laquelle ses représentants cessent de vivre. Il est des arbres qui peuvent abriter une longue suite de générations humaines ; mais on ne peut pas accorder au Père Lacordaire que, comme il l'a écrit dans une phrase célèbre « les chênes sont immortels ». Rien ne meurt que ce qui a vécu et rien ne vit qui ne doive mourir. C'est la grande loi, qui, dans le domaine de notre expérience, régit la destinée de tous les corps vivants. La mort est la fin de la durée d'un vivant, et la naissance en est le commencement. Nous constatons qu'un vivant produit un germe dont procède un autre vivant de son espèce ; mais c'est ici que se

[1] *Classification des sciences*, page 56.

pose la question capitale du problème de la vie. Les premiers vivants ont-ils été l'apparition d'une cause nouvelle dans le développement de la nature ou n'ont-ils été qu'un résultat spécial, dans des circonstances données, des lois de la stéréologie ? Maintenant encore peut-on constater un passage de la matière inorganique à la vie ? Voici comment on peut préciser la question. Partons de l'hypothèse de la nébuleuse primitive en lui accordant une extension universelle. Les forces dont les lois stéréologiques sont l'expression, appliquées à une matière diffuse dont il faut admettre une certaine disposition sans laquelle la diversité des choses serait inexplicable, ont produit le monde matériel. Une intelligence connaissant la disposition primitive des éléments de la nébuleuse et toutes les lois du mouvement y aurait vu en puissance l'état actuel du monde des astronomes, et, en ce qui nous concerne directement, y aurait vu nos mers et nos continents, nos montagnes et nos vallées, nos fleuves et nos rivières. Cette intelligence supposée aurait-elle vu dans la nébuleuse la production, par l'application des simples lois de la mécanique, des plantes et des animaux, des vivants ? Voilà la question, qui est celle de la génération spontanée. En théorie pure, la chose n'est pas impossible, puisque, en tant qu'il ne s'agit que de la vie simple qui ne se manifeste que par des mouvements, ont peut concevoir la transformation des mouvements physiques en mouvements vitaux. Il ne faut jamais engager l'avenir ; mais, dans l'état actuel de nos connaissances, à la question posée, il faut répondre : non. Dans l'être vivant, disait Claude Ber-

nard, avec la haute autorité qui lui appartient en de telles matières, « il y a quelque chose qui n'est ni de « la physique, ni de la chimie » et en insistant sur la nécessité d'admettre le déterminisme des phénomènes physiologiques, il a toujours eu soin de maintenir la possibilité des actions libres, et l'existence de la vie comme cause première du développement des organismes [1]. La négation de la génération spontanée actuelle paraît bien le résultat incontestable des célèbres expériences de Pasteur [2]. On ne peut pas, je le répète, dire que la génération spontanée est impossible, mais « il paraît résulter des expériences « physiologiques très certaines que jusqu'à ce jour, le « groupement spontané des atomes et molécules chi- « miques pour former un être vivant, quelque rudi- « mentaire soit-il, a toujours échappé à notre obser- « vation [3] ». Ces paroles de Raoul Pictet me paraissent exposer très exactement l'état actuel de la question : La vie procède toujours de la vie. Nous le constatons dans l'état actuel du monde et, par une induction naturelle, nous concluons que, lors de la première apparition de la vie, il est intervenu dans le monde, sinon la création, au moins le développement de quelque chose de différent de la matière et des lois stéréologiques qui en expriment les mouvements.

La conception de la vie simple dégagée de tout élément psychique est difficile, voici pourquoi : La

[1] Voir les *Leçons sur les phénomènes de la vie commune aux animaux et aux végétaux. L'introduction à l'étude de la médecine expérimentale* et *La science expérimentale*.

[2] Voir la *Vie de Pasteur* par René Vallery-Radot.

[3] Raoul Pictet. *Etude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale*, page 293.

matière est perçue par nos sens; les phénomènes psychiques sont perçus par la conscience; la vie simple est l'explication des données de l'expérience, mais n'est pas l'objet d'une perception directe. De là la tentation de la nier, et la négation se produit en deux sens opposés. Les uns nient la spécialité de la vie en n'y voyant qu'un produit des lois qui régissent la matière. D'autres nient la vie simple en admettant que partout où il y a de la vie, il y a des éléments psychiques, des germes de sentiments, d'idées, de volontés. La première de ces négations est le résultat forcé du matérialisme; la seconde se montre dans les œuvres de quelques naturalistes contemporains et dans les doctrines de la théosophie moderne qui nous enseigne, par exemple, que les cristaux possèdent un pouvoir directeur « parent de l'intelligence humaine », qui en est le développement, et que le monde végétal est doué de sensibilité, en sorte que, après une période de sécheresse, « les ar-« bres et les buissons se réjouissent quand vient la « pluie, messagère de vie et d'espérance![1] » Et il doit être compris que cette réjouissance végétale n'est pas un symbole, une image, une métaphore, mais bien une réalité psychique.

Les négations de la vie simple, dans un cas comme dans l'autre, me paraissent des affirmations abusivement systématiques et même un peu fantaisistes. Si l'on veut demeurer sur le terrain d'une science sérieuse, en se gardant des théories *a priori* et des in-

[1] Annie Besant. *L'évolution de la vie et de la forme*, traduction de l'anglais, Paris, Publications théosophiques, pages 167 et 171.

ductions téméraires, il faut admettre que, dans l'état actuel de nos connaissances, l'étude de la vie simple se place, entre la stéréologie et l'étude des phénomènes psychiques, comme celle d'un des éléments distincts et irréductibles de l'univers. L'étude de cet élément constitue une science de premier ordre, la *Biologie*, qui a pour applications diverses l'étude de la vie simple dans ces protozoaires qui paraissent intermédiaires entre les végétaux et les animaux (microbiologie), dans les végétaux (botanique), dans les animaux (zoologie), et dans les parties purement végétatives et inconscientes de la vie humaine. Claude Bernard a fourni une contribution importante à cette science dans ses deux volumes : *Leçons sur les phénomènes de la vie commune aux végétaux et aux animaux*[1]. Ce qui importe pour l'intelligence des systèmes de philosophie c'est de bien préciser l'idée de la vie simple. Dans chaque être vivant, il existe le principe d'un mouvement spontané qui dispose de la matière pour la production d'un organisme d'un type déterminé c'est-à-dire pour la réalisation d'une *idée*. Mais ce principe n'a pas conscience de son action. Personne n'admet que le germe d'un végétal opère comme un artiste qui travaille à la réalisation d'un idéal conçu par lui. Notre idée de la vie simple est donc celle d'une force inconsciente qui réalise des idées. Une force inconsciente est une vie sans liberté; d'où résulte que nous concevons la vie simple comme soumise aux lois d'un déterminisme absolu.

[1] Paris, librairie Baillière, 1878 et 1879.

L'ESPRIT

L'idée que nous avons d'un esprit est le résultat de la conscience que nous avons de notre être propre, et des fonctions de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté que nous constatons en nous-mêmes.

Nous ne connaissons directement que notre existence personnelle ; mais, par une induction dont personne ne conteste sérieusement la valeur, nous attribuons une existence pareille à la nôtre, au moins dans son essence, aux êtres que nous appelons nos semblables et dont la réunion constitue l'humanité.

Existe-t-il des esprits créés d'une nature supérieure à celle de l'homme ? Bien des raisons, sans parler des traditions religieuses qui ne doivent pas intervenir ici, nous portent à le croire. Affirmer, comme quelques-uns de nos contemporains, que l'homme est le plus haut sommet de l'univers, c'est un manque de modestie et de prudence scientifique, mais l'existence d'esprits supérieurs à l'humanité reste dans le domaine des suppositions plus ou moins vraisemblables, et n'est pas susceptible d'une vérification vraiment scientifique.

Les bêtes sont-elles des esprits inférieurs à celui de l'homme mais de même nature ? Le demander,

c'est poser à la science une des plus difficiles questions qu'elle trouve sur son chemin : celle de l'élément psychique de la nature animale. La question se pose si on n'admet pas le pur automatisme cartésien, cette doctrine que Condillac, cité par Littré, désigne comme ne pouvant être que « celle d'hommes qui « aiment mieux une absurdité qu'ils imaginent « qu'une vérité que tout le monde adopte[1] ». Il faut en effet faire violence à la pensée pour lui interdire de constater, au moins chez les bêtes d'ordre supérieur, des marques de sensibilité et d'intelligence, mais d'autre part, comme l'écrivait Buffon, « l'homme est d'une nature si supérieure à celle des « bêtes qu'il faudrait être aussi peu éclairé qu'elles « le sont pour pouvoir les confondre[2] ». Expliquer la différence entre la bête et l'homme est donc une question grave. Pour l'étudier, la bonne méthode à suivre me paraît être de commencer par la psychologie humaine, dont l'étude a une clarté relative, pour descendre ensuite, avec quelques rayons de lumière, dans les ténèbres de l'animalité pure. En effet on peut étudier la vie animale dans l'homme. Elle s'y manifeste quand la volonté réfléchie qui est la seule volonté vraie est suspendue, pour laisser les passions et les instincts diriger seuls l'emploi de l'activité. On peut faire cette expérience sur soi-même en se livrant sans choix et sans résistance aux impulsions diverses qu'on éprouve. En faisant ainsi l'homme devient le spectateur d'une vie simplement animale

[1] Voir son *Traité des animaux*, chapitre premier.

[2] Voir son écrit : *De la nature des animaux*, œuvres choisies, édition Didot, tome premier.

qui existe incontestablement en lui. L'expérience est dangereuse; la faire trop souvent risquerait de rendre l'esprit esclave de la bête humaine; mais elle est intéressante et constitue le meilleur et peut-être le seul moyen d'avoir quelques données solides pour l'établissement d'une bonne psychologie animale. La parole, manifestation de l'intelligence, a été souvent indiquée comme la différence essentielle entre l'homme et la bête. Sans méconnaître l'importance de cette considération, je pense que c'est la présence d'un élément de libre arbitre et de la responsabilité sa conséquence qui est, dans l'échelle des êtres animés, le caractère spécifique de l'homme. Sa différence d'avec la bête est donc d'ordre moral. C'est cette pensée qui a fait écrire à Rousseau dans sa *Lettre à d'Alembert* : « Les animaux ont un cœur « et des passions, mais la sainte image de l'honnête « n'entra jamais que dans le cœur de l'homme », et qui lui a fait mettre dans la bouche de son *Vicaire savoyard*, cette parole dont la portée philosophique est considérable : « Je suis esclave par mes vices et libre par mes remords ». C'est la même pensée qui fait écrire à Reid : « Les brutes peuvent nuire, elles ne peuvent pécher[1] ». Un élément de liberté ne peut pas être la transformation d'éléments d'une autre nature; s'il existe, l'homme n'est pas un animal perfectionné, mais la série des animaux se rapprochant de l'homme, soit au point de vue physiologique, soit au point de vue psychique, doit être considérée comme la préparation de l'apparition d'un élément nouveau

[1] *OEuvres de Thomas Reid*, publiées par Jouffroy, tome VI, page 248.

dans la chaîne des êtres, de même que l'évolution de la matière, à partir de la nébuleuse primitive, doit être considérée comme la préparation de l'apparition de la vie. Mais préparer l'apparition d'un élément nouveau, en lui fournissant les conditions de son exercice, ce n'est pas le produire; une certaine organisation de la matière est nécessaire à la vie simple et ne la produit pas. Les éléments psychiques de la vie animale, en préparant les conditions de l'exercice de la liberté, ne la produisent pas.

Si l'on veut étudier la manifestation intégrale de l'esprit humain il faut considérer un acte de volonté. Le fameux *Cogito* de Descartes conduit à chercher dans l'intelligence la manifestation essentielle de l'esprit, mais il faut comprendre Descartes. Pour lui la pensée n'est pas seulement l'intelligence, mais la conscience de tous nos actes psychiques; il s'est clairement expliqué sur ce point. Il écrit bien, dans sa deuxième Méditation : « Je ne suis précisément par« lant qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, « un entendement ou une raison ». Mais un peu plus « loin il écrit : « Qu'est-ce qu'une chose qui pense? « C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, « qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui « imagine aussi et qui sent ». Et ailleurs : « Par le « mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous « de telle sorte que nous l'apercevions immédiate« ment par nous-même; c'est pourquoi non seule« ment entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sen« tir, est la même chose (aussi) que penser [1]. » Dans

[1] *Principes de la philosophie*, partie 1, article 9.

ces définitions, penser c'est avoir la conscience de tous les actes psychiques, au nombre desquels il place la sensation de la volonté. Mais chez lui, et plus encore chez ses disciples, le *Cogito* tend à prendre le sens spécial de l'intelligence qui est considérée comme le caractère essentiel de l'esprit, ce qui ouvre une route qui conduit à l'idéalisme.

A l'autre extrémité de la philosophie, se trouve la doctrine de la sensation transformée, produit de l'empirisme conduit à sa conséquence extrême. Ce n'est plus l'intelligence qui devient le caractère spécifique de l'esprit, c'est la faculté de sentir. Mais si la sensation est l'origine de tous les phénomènes psychiques, d'où procèdent ses transformations? Quel est le pouvoir transformateur?

L'intellectualisme auquel incline Descartes, le sensualisme formulé par Condillac sont deux directions de la pensée qui mettent la recherche philosophique sur une voie fausse. Le vrai caractère spécifique de l'esprit c'est la volonté; un acte de volonté est la synthèse de ses trois fonctions. L'esprit est puissance d'agir. Cette puissance se porte sur un objet conçu par l'intelligence, et enfin elle ne passe de la puissance à l'acte que sous l'influence de mobiles appartenant à la sensibilité. Un acte de volonté ne se conçoit pas sans l'idée de cet acte, et les idées ne deviennent des mobiles que lorsqu'elles inspirent de l'attrait ou de la répugnance. C'est une vérité judicieusement exposée par Herbert Spencer qui, dans sa polémique contre Auguste Comte, fait remarquer que « le monde n'est pas gouverné par les idées, « mais par les sentiments auxquels les idées servent

seulement de guides[1] ». L'étude des esprits constitue une science de premier ordre à laquelle il convient de garder le nom de *Pneumatologie* un peu tombé en désuétude, mais conservé par le dictionnaire de l'Académie. Cette vaste science a deux parties ou branches maîtresses : la pneumatologie individuelle ou psychologie et la pneumatologie collective à laquelle un néologisme créé, si je ne me trompe, par Auguste Comte, et devenu d'un usage général, donne le nom de *Sociologie*.

La psychologie est l'étude de l'esprit humain, de sa nature, de ses trois fonctions et de leurs rapports. La sensibilité devrait être l'objet d'une science qui n'existe pas encore à l'état distinct et qui sous le nom d'*Esthésiologie* étudierait les sensations et les sentiments d'une manière générale. Viendrait ensuite l'étude de l'intelligence et celle de la volonté. Ces trois fonctions étudiées dans leur caractère subjectif sont le résultat de l'observation directe que l'esprit peut faire de lui-même ; mais elles soulèvent des questions d'une nature objective dont la solution n'a plus le caractère d'une simple expérience. L'esthétique cherche à déterminer quel est le caractère des objets qui éveillent en nous le sentiment de la beauté. La logique et la métaphysique, qui ont pris leur place dans l'idéologie, s'efforcent de déterminer les lois de l'intelligence et de la raison. La morale, en prenant pour base le fait de l'obligation, aspire à déterminer les lois de la volonté. Il importe de distinguer, plus qu'on ne le fait souvent, la partie

[1] *Classification des sciences*, page 114.

subjective et directement observable de ces diverses sciences, et leur partie objective qui, n'étant plus le résultat de la simple observation, revêt le caractère commun à toutes les sciences explicatives, dont les thèses sont des hypothèses à vérifier.

La psychologie est nommée normale quand elle a pour objet les fonctions d'ordre spirituel à leur état régulier et habituel ; on l'appelle anormale lorsqu'elle prend en considération des faits de perception, de sensibilité et d'activité qui échappent aux lois connues de la psychologie normale. Les faits de cet ordre (magnétisme, somnambulisme, etc.) sont d'une étude délicate et difficile, parce que les illusions sont fréquentes, et que l'observateur mis en présence des somnambules, des hypnotisés des deux sexes et des médiums, risque d'être souvent victime de la fourberie consciente ou inconsciente des sujets qu'il étudie. Mais des faits psychiques d'une nature extraordinaire sont attestés trop souvent et par des témoins dignes de foi, pour qu'on puisse les rejeter sans un examen sérieux. Les hommes de science les ont longtemps niés avec dédain. Pour un certain nombre de savants contemporains, cette incrédulité peu justifiée semble avoir fait place à une crédulité assez aveugle parfois. La question est de savoir si des faits anormaux tenus pour vrais, et dont l'existence aurait une grande portée, sont susceptibles d'être réduits à des lois vraiment scientifiques ou s'ils ne conserveraient pas le caractère de rares exceptions qui rappelleraient qu'au delà de l'horizon de la science régulière, le regard de la pensée a parfois des aperçus demeurant mystérieux sur un mode

d'existence différent de celui qui est le fond de notre vie coutumière.

Le professeur Flournoy de l'Université de Genève a fait sur les cas de psychologie anormale des recherches qui ont vivement attiré l'attention [1], et l'Institut général psychologique qui vient de se fonder à Paris a mis à son programme, publié en 1902, l'étude « des faits de suggestion mentale, de télé-« pathie, de lucidité, de médiumnité, de lévitation « et plus généralement de toutes les observations « qui tendraient à nous faire entrevoir derrière les « fonctions normales et connues de l'esprit, certaines « facultés psychiques insoupçonnées. »

La sociologie est l'étude des sociétés humaines, de leurs éléments, des lois de leur développement et de leur histoire. Il y a là tout un groupe de sciences qui ont toujours existé, au moins en germe, lorsque la culture intellectuelle a manifesté ses effets. Mais ces sciences : l'ethnographie, le droit public, par exemple, l'histoire surtout et ses diverses branches ont acquis à l'époque moderne, et surtout à l'époque contemporaine, de nouveaux et considérables développements.

Je distingue donc quatre sciences de premier ordre :

L'*Idéologie*, étude de la part du sujet dans la connaissance, c'est-à-dire de l'élément *a priori* de la pensée.

La *Stéréologie*, étude des phénomènes d'ordre purement matériel.

[1] Voir surtout : *Des Indes à la planète Mars,* Genève, 1900, et *Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme*, Genève, 1902.

La *Biologie*, étude de la vie simple, c'est-à-dire de la vie dégagée de tout élément psychique.

La *Pneumatologie*, étude des esprits et de leurs diverses fonctions.

Cette classification des sciences a un but spécial et bien déterminé. Elle est destinée à fournir un fondement solide à la philosophie, en mettant en lumière la part du sujet dans la connaissance, et la triplicité des objets du savoir humain. En ce qui concerne les tentatives de classification générale des sciences, faites à des points de vue un peu divers, je me bornerai à rappeler deux des plus célèbres ; celle de Bacon [1] qui a été reproduite avec quelques changements dans la grande Encyclopédie du XVIII[e] siècle et celle d'Ampère [2], et deux des plus récentes, celle d'Herbert Spencer [3] et celle d'Adrien Naville [4].

[1] Voir dans ses œuvres *Partitio universalis doctrinæ.*

[2] *Essai sur la philosophie des sciences*, 2 volumes, Paris, librairie Bachelier, 1838 et 1843.

[3] *Classification des sciences,* Paris, Germer Baillière, 1872.

[4] *Nouvelle classification des sciences*, Paris, Alcan, 1901.

LA RELIGION[1]

On doit remarquer dans les classifications de Bacon et d'Ampère la place qu'ils assignent à la religion. Bacon après avoir parlé, dans le chapitre de la philosophie, de la théologie naturelle, et dans le chapitre de l'histoire, de l'histoire ecclésiastique, place à la fin de son tableau, comme une partie distincte, ce qu'il appelle *la théologie inspirée*[2]. Ampère, en constatant que l'étude de la religion pourrait rentrer dans celle de l'histoire, considère cependant cette étude comme si importante, qu'il en fait une science de premier ordre à laquelle il donne le nom de *hiérologie*[3].

La religion suppose des croyances relatives à des réalités supérieures à l'expérience commune. Je dis à l'expérience *commune* pour faire place, sans en discuter ici la valeur, à l'affirmation de rapports exceptionnels avec un monde supérieur à la vie ordinaire de l'humanité. Les croyances religieuses supposent

[1] Voir pour le développement des idées brièvement résumées ici deux articles de la *Revue Chrétienne :* la Religion (février 1880) et la Nature de la religion, étude philosophique (juillet et août 1887).

[2] Voir sur la classification de Bacon et sur celle d'Ampère, mon *Mémoire sur le livre de Dignitate et augmentis scientiarum*, Genève, Imprimerie Ramboz, 1844.

[3] *Philosophie des sciences*, tome II, page 101 à 106.

toujours quelque objet au-dessus du monde que nous pouvons observer directement, et quelque chose pour l'homme au delà de la fin de son existence terrestre. Pour qui admet qu'il n'y a rien au-dessus et rien au delà de la vie terrestre, il n'y a point de religion au sens spécial du terme.

La religion suppose en second lieu l'existence de rapports avec les réalités qui sont l'objet de la croyance. Le croyant s'adresse à des êtres supérieurs à l'humanité et leur fait des demandes. C'est en prenant le mot prière dans son sens le plus général que Voltaire a écrit : « Pas de religion sans prière ». La demande est l'élément essentiel de la prière, et la tentative de quelques théosophes contemporains d'exclure de la prière légitime tout élément de demande est directement contraire à la nature des choses [1].

La religion a toujours eu et aura toujours un rapport direct avec la morale. Les tentatives faites pour établir une morale indépendante de toute doctrine [2] n'ont pas réussi et ne réussiront pas à contredire cette affirmation de Rousseau : « Ce qu'on « doit faire dépend beaucoup de ce qu'on doit « croire [3] ».

La religion est un des caractères essentiels de l'humanité. Il est douteux qu'il existe des peuples chez lesquels il ne se trouve aucun élément quelconque de

[1] « La prière demande est toujours mauvaise ». Dr Th. Pascal dans la Théosophie en quelques chapitres, Paris, Publications théosophiques, page 6.

[2] Voir un article sur la morale indépendante dans la *Bibliothèque universelle* de décembre 1866.

[3] *Les Rêveries d'un promeneur solitaire.* Troisième promenade.

religion, et, comme l'écrivait Adolphe Pictet dans son savant ouvrage sur les Aryas primitifs, ouvrage qui est l'un des fondements solides de la paléontologie linguistique : « S'il y avait jamais eu, ou s'il « existait encore quelque part un peuple absolument « dépourvu de religion, ce serait par suite d'une « déchéance exceptionnelle qui équivaudrait à l'ani- « malité ». Lors même que l'élément religieux ne serait pas partout actuel (ce qui est douteux, je le répète) il n'existerait pas moins virtuellement dans l'esprit humain. Ce qui est naturel peut ou n'être pas développé ou être plus ou moins atrophié sans qu'on puisse en nier l'existence. Mais si la religion, dans sa généralité, à l'état actuel ou virtuel, est un des éléments essentiels de l'esprit humain, si l'homme conçoit toujours quelque chose au-dessus ou au delà du monde de l'expérience immédiate, quelle diversité prodigieuse dans l'application de ces deux idées ! Pour l'au-dessus quelles variations de la pensée depuis le fétichisme le plus grossier jusqu'au théisme le plus épuré ! Pour l'au delà, pour la destinée des esprits après la fin de leur vie terrestre, les différences ne sont pas moins grandes. Elles sont grandes aussi pour l'influence sur la morale des religions diverses, dont les unes portent à la pratique de toutes les vertus, tandis que d'autres cultivent les pires instincts de natures corrompues par des cultes cruels ou impurs. En opposition à toutes les religions comme à toutes les philosophies, dans le sens habituel du terme, se pose le Positivisme. Pour cette doctrine les religions ne sont qu'un phénomène qui doit disparaître dans l'évolution de l'humanité,

parce que ce n'est qu'un phénomène transitoire. De toutes les réfutations de cette manière de penser, la meilleure peut-être, la plus instructive et la plus curieuse dans tous les cas, est l'histoire intellectuelle et morale d'Auguste Comte [1].

Si l'on franchit la barrière du positivisme, l'étude de la religion peut être abordée à deux points de vue différents, celui de la psychologie et celui de l'histoire. Au point de vue psychologique, on doit se demander s'il existe dans la religion un sentiment d'une nature spéciale qui serait l'objet principal de la psychologie religieuse. On admet en général l'existence de ce sentiment qui, dans les religions d'ordre supérieur, prend le nom d'adoration. Pour Herbert Spencer « l'objet du sentiment religieux est la source inconnue des choses », et cette source de tout ce qui existe est « l'Infini incognoscible [2] ». De même, pour Littré, au delà de tout ce que notre pensée peut atteindre, se trouve une réalité que nous devons admettre en la reconnaissant inaccessible, « mais « dont la claire vision est aussi salutaire que formi- « dable [3] ». Je ne comprends pas très bien comment une chose inconnue peut devenir l'objet d'un sentiment distinct, et comment une chose tenue pour inaccessible peut devenir l'objet d'une vision claire, formidable et salutaire; mais de même que l'Apôtre Paul louait les Athéniens d'avoir élevé un autel à ce

[1] Voir le Positivisme dans le volume des *Philosophies négatives*, et, dans la *Bibliothèque universelle*, le Positivisme et la Philosophie (novembre 1867); Auguste Comte et le Positivisme (juin 1874).

[2] *Classification des sciences*, page 120.

[3] Voir le *Correspondant* du 10 juin 1896, page 949.

Dieu inconnu, qu'il venait leur faire connaître [1], on peut louer ces deux philosophes d'avoir marqué, dans la psychologie, la place d'un sentiment qui déborde les cadres de la science telle qu'ils la comprenaient.

Au point de vue historique on doit d'abord étudier les religions qui se sont produites dans le monde, tant celles qui subsistent encore que celles qui ont disparu. C'est une science d'ordre expérimental qu'Ampère nomme *hiérographie*. On peut ensuite comparer les religions et chercher s'il est possible de découvrir une loi qui exprimerait la succession des cultes divers. On peut enfin, avec Ampère, constituer, sous le nom de *hiérogénie*, une science qui consiste à rechercher « quelles sont les causes et « l'origine de tant de religions répandues sur la « terre ». Voici les questions que pose à ce sujet le grand physicien-philosophe : « Y a-t-il eu plusieurs « religions primitives ou sont-elles toutes des trans- « formations successives d'une première religion? « Parmi des croyances si diverses et si multiples, y « a-t-il une religion que Dieu même ait donnée à « l'homme et qu'il ait marquée de caractères qui ne « permettent pas de la méconnaître [2]? » Cette question, résolue dans un sens affirmatif, suppose une religion qui ne serait pas le résultat naturel d'influences locales et temporaires, et pour les esprits cultivés, le résultat de l'observation, du raisonnement et d'hypothèses plus ou moins heureuses, mais d'une action directe de la divinité, d'une révélation d'ordre surnaturel. L'étude des rapports de la reli-

[1] Les Actes des Apôtres, chapitre XVII.

[2] *Philosophie des sciences*, tome II. page 104.

gion avec la philosophie en général et les divers systèmes trouvera sa place dans les linéaments de la synthèse.

On admet très généralement que les phénomènes étudiés par la stéréologie et la biologie tombent sous la loi d'un déterminisme absolu. Cette pensée se trouve aux fondements de la physique moderne, et les travaux des naturalistes contemporains, ceux de Claude Bernard en particulier, l'ont étendue à la physiologie tant animale que végétale. Mais voici la question qu'on doit considérer comme capitale dans les débats de la philosophie contemporaine. Le déterminisme des phénomènes est-il le même en pneumatologie qu'en stéréologie et en biologie ? Les actions des individus et les faits sociaux sont-ils réglés comme les mouvements des astres dans le ciel et des molécules des corps sur la terre ? L'activité de l'homme est-elle invariablement dirigée par les mobiles de la sensibilité et les motifs de l'intelligence ? ou bien y a-t-il dans le vouloir humain un élément de liberté ? C'est la question du libre arbitre ; il n'en est pas de plus importante pour l'étude des systèmes de philosophie. Le libre arbitre est défini ainsi par M. Boutroux : « Le libre arbitre est la faculté de choisir entre le bien et le mal ». La preuve de son existence est un fait de sens intime : « L'homme sent à « la fois qu'il *doit* agir d'une certaine manière, et « qu'il *peut* agir d'une autre manière [1] ». C'est bien là, je le pense avec cet excellent philosophe, l'expression d'une expérience que chacun fait, et qui, comme

[1] *De la contingence des lois de la nature,* aux pages 176 à 182.

on peut le constater, s'impose pratiquement à la pensée même des philosophes qui nient théoriquement la liberté. Charles Secrétan écrivait cette définition qui, en affirmant le libre arbitre, en précise et en limite la nature: « L'action de la liberté ne consiste pas à « vouloir sans motifs, mais à choisir entre les motifs « sans être absolument déterminée dans ce choix par « les antécédents internes ou externes des individus [1] ». Soit qu'on étudie la vie des individus, soit qu'on considère l'histoire des sociétés, l'existence d'une liberté relative mais réelle est le résultat d'une analyse sérieuse [2]. Cette analyse, après avoir reconnu la part du sujet dans la connaissance, signale à notre observation trois objets distincts et irréductibles : la matière, la vie, l'esprit. Ces éléments toujours distincts ne sont pas séparés; ils se montrent indissolublement unis dans les degrés supérieurs des existences qui constituent l'univers offert à notre observation. Nous ne constatons aucune manifestation de la vie sans la matière qu'elle organise, et nous ne constatons aucune manifestation de l'esprit ailleurs que dans un organisme vivant. Ces éléments du monde, distincts sans être séparés, sont donc reliés par une manifeste harmonie. Quelle est l'origine de cette harmonie ? Quel est le principe supérieur à la diversité des choses qui puisse être conçu pour la satisfaction de la raison orientée vers l'unité, de la raison en quête d'une synthèse générale ? Poser cette question, c'est quitter le terrain des sciences parti-

[1] Le *Principe de la morale*, Lausanne, 1883.

[2] Voir mon volume sur le *Libre arbitre*, 2me édition, Paris, librairie Alcan, 1898.

culières et mettre le pied sur le seuil de la philosophie; c'est passer de l'analyse, dont je viens d'exposer les résultats dans un bref résumé, à une exposition moins incomplète du choix à faire d'une hypothèse.

LES SYSTÈMES

LES POSTULATS D'UN SYSTÈME DE PHILOSOPHIE

Le mot postulat a divers sens. Je l'emploie ici pour désigner une affirmation qui est contenue dans une autre, de telle sorte que l'une étant démontrée l'autre se trouve l'être, sans avoir été l'objet d'une preuve directe. Si B est contenu dans A, démontrer A c'est démontrer B. Les affirmations de cette nature ne sont pas le résultat d'une déduction mais d'une analyse. Pour Kant le sentiment du devoir a deux postulats : l'existence d'un être doué d'un élément de liberté, et l'existence d'une loi qui oblige cette liberté sans la contraindre. Ce sont deux postulats dont il est impossible de méconnaître la valeur logique. Si on nie l'existence du devoir, ses postulats n'ont plus de valeur ; mais si l'affirmation du devoir est acceptée, les deux autres affirmations en sortent par une analyse légitime. De même, Descartes affirmait que la bonté du principe de l'univers est un postulat renfermé dans la foi que nous accordons à la raison. On l'a souvent accusé d'avoir fait un cercle vicieux manifeste en démontrant l'existence de Dieu

par la raison, et la valeur de la raison par l'existence de Dieu. Le cercle vicieux serait manifeste en effet; c'est pourquoi on n'aurait pas dû l'imputer légèrement à un philosophe de premier ordre. En réalité, c'est d'une analyse qu'il s'agit. La valeur de la raison étant affirmée, cette affirmation renferme celle de la bonté du principe de l'univers. Si ce principe était mauvais, quel motif aurions-nous d'avoir confiance dans notre raison qui est, dans quelque sens qu'on veuille l'entendre, une des manifestations du principe de toute existence.

Chercher les conditions imposées à un système pour que ce système réponde à l'idée des philosophies affirmatives, c'est étudier les postulats de ces philosophies. Si l'on n'admet pas l'idée de la philosophie telle que je l'ai établie dans le volume que j'ai consacré à cet objet, il va sans dire que la valeur des postulats disparaît, de même que les postulats de Kant perdent toute raison d'être si on nie l'obligation morale, et que le postulat de Descartes n'a pas de valeur pour ceux qui nient la valeur de la raison. Mais si on accepte ma définition de la philosophie, définition qui me paraît justifiée par l'histoire, je pense que, par l'analyse de cette définition, on y trouve les cinq postulats suivants; et ces postulats, lorsqu'on les accepte, deviennent le moyen principal du contrôle des systèmes.

I. *Un système de philosophie doit atteindre un principe d'unité.*

Ceci n'est pas un postulat à proprement parler; ce n'est pas le résultat d'une analyse, mais la simple

répétition de la définition des philosophies affirmatives, puisque ces philosophies ont pour caractère essentiel l'effort de la pensée pour atteindre l'unité, et que la différence des déterminations proposées de cette unité fait la différence des systèmes.

Toute philosophie affirmative est donc un *monisme*. Il ne faut pas laisser un système particulier s'emparer de ce terme et user à son profit de la séduction que l'idée de l'unité exerce sur la raison. Il ne faut entendre par monisme ni le matérialisme, comme le veulent quelques savants contemporains, ni le mysticisme des hindous et de quelques philosophes modernes. Le monisme est un terme général dont on ne doit pas conclure à l'identité des éléments observables de l'univers. La recherche de l'unité étant le caractère spécifique de la philosophie, toute philosophie affirmative est un monisme et inversement tout monisme est une philosophie. Mais quel est le monisme qui permettra de sortir de l'unité après l'avoir affirmée ? Si l'on demeure dans la contemplation de l'unité pure, rien n'en sort, et toute explication scientifique des choses devient impossible. Or, la possibilité d'une explication des choses est manifestement contenue comme un postulat non seulement dans l'idée de la philosophie, mais dans celle de toutes les sciences.

2. *Un système de philosophie doit expliquer le passage possible de l'un au multiple.*

Cette question a été nettement abordée et vivement débattue par les philosophes grecs. Aristote a clairement formulé le problème. La multiplicité, la diver-

sité des choses est la donnée fondamentale de l'expérience; le désir de la raison est la découverte de l'unité; la question est donc de trouver la conciliation de ces deux concepts : « la pluralité donnée par les sens et l'unité conçue par la raison [1] ». Si on ne découvre pas un principe d'unité, la raison n'est pas satisfaite; si on ne rend pas raison de la multiplicité, l'expérience n'est pas expliquée. Le passage possible de l'un au multiple est donc un postulat de tout système. La position prise par Parménide au sujet de ce problème est remarquable et très instructive. Pour lui, l'un et l'être sont deux notions identiques. D'où procéderait la division de l'unité? Du non-être? Assurément pas; puisque, comme l'écrivait Aristote, « il est impossible que rien soit produit par le non-être. » Le non-être c'est le néant, et faire du néant un principe de division de l'un, c'est le réaliser en lui accordant un pouvoir. Or réaliser le néant, c'est la négation directe du principe de contradiction, et par là le renversement de la raison. L'un est identique à l'être. Rien ne peut diviser l'un. Donc l'Un existe seul. Ainsi raisonne Parménide. Nous aurons à revenir sur les pensées de ce puissant esprit, et à indiquer ce qu'il fait des données de l'expérience. Il suffit de dire ici que, ne découvrant pas de passage intelligible de l'un au multiple, il renonce à toute interprétation *scientifique* des phénomènes de l'univers. Son œuvre met en vive lumière le fait que ce passage intelligible qu'il ne trouvait pas est

[1] *Métaphysique*. Livre I, article 5. Voir aussi livre III, spécialement l'article 4.

bien le postulat de tout système qui cherche à expliquer les faits.

3. *Un système de philosophie a pour point de départ la détermination d'une existence nécessaire.*

La pensée a besoin d'un point de départ. Ce point de départ ne peut être que l'idée d'un être sans antécédents. Si cet être était le produit d'un autre il ne serait pas un principe premier, il faut donc qu'il existe par soi, ce qui s'exprime par l'idée d'une existence nécessaire. Cette existence nécessaire ne peut pas avoir commencé, puisque, si elle avait commencé, elle serait le produit du néant, conception qui renverse les bases de la raison, ou elle serait le produit d'un autre être, ce qui, comme je viens de le dire, ne serait pas un point de départ. Ce postulat de la recherche philosophique a été déjà formulé par Platon [1], dont Aristote a traduit la pensée en écrivant : « Le principe des choses ne peut « pas avoir d'origine ; car toutes choses procèdent de « ce principe, et lui ne peut pas naître d'une autre « chose. En effet ce qui serait engendré d'autre chose « ne serait pas un principe [2]. » Cela est incontestable, et aucun philosophe affirmatif ne saurait méconnaître ce postulat de son travail.

Toutes les notions transcendantes qui sont l'objet de la métaphysique se rattachent par un lien étroit au postulat d'une existence nécessaire et éternelle parce qu'elle est nécessaire. Je cherche à démontrer,

[1] Dans le *Phèdre,* traduction Cousin, page 47, et voir dans les notes, page 359, ce qui concerne la traduction de Cicéron.

[2] *Tusculanes,* livre I, article 23.

dans la suite de mon travail, comment les notions transcendantes de la raison s'imposent à la pensée de tous les philosophes, même de ceux que leur système devrait obliger à en nier l'existence et qui, ne réussissant pas à le faire, emploient d'une manière tout à fait illégitime des idées dont ils ont méconnu la nature et la valeur.

Dans mon volume sur la *Définition de la philosophie* (article 111) j'ai montré comment les notions du nécessaire, de l'éternel, de l'infini, de l'absolu peuvent se déduire logiquement de l'idée de la suprême unité.

4. *La détermination d'un premier principe doit être prise dans une donnée de l'expérience.*

Ce postulat est moins manifeste que les trois précédents et peut être contesté avec plus d'apparence de raison. Voici comment il me semble qu'on peut l'établir. Il faut d'abord renoncer à l'idée fausse que la philosophie puisse avoir une autre méthode que les sciences expérimentales, et procéder, par la raison seule, à la construction d'un système. La méthode de la philosophie doit être la même que celle de toutes les sciences explicatives, puisque son but est d'expliquer dans la mesure du possible les phénomènes de l'univers. Une explication ne peut pas être le résultat du raisonnement appliqué aux notions transcendantes de la raison. L'unité abstraite n'est que l'idée de l'unité; éternel, infini, absolu sont, comme je l'ai indiqué dans les résumés de l'analyse, des attributs qui supposent un sujet et qui, sans cela, demeurent de pures abstractions au moyen desquelles

on ne saurait atteindre aucune réalité. Or ce sont des réalités dont la philosophie cherche l'explication. L'idée de la réalité ne nous est fournie que par l'expérience, et j'espère démontrer, par l'étude des systèmes, que tous leurs auteurs, souvent sans en avoir conscience, empruntent leurs principes aux données expérimentales. Mais n'y a-t-il pas là une contradiction? Les données transcendantes de la raison n'ont-elles pas pour caractère spécifique leur nature supra-expérimentale? Oui; mais il ne faut pas oublier que si ces données, considérées en elles-mêmes, dépassent l'expérience, leur présence dans l'esprit humain est un fait. La question est donc de savoir s'il existe un élément d'expérience qui comporte l'application légitime des données transcendantes, puisque ces données font partie du postulat de la philosophie. Si cet élément n'existe pas, le problème philosophique demeure insoluble; s'il existe, il doit se trouver dans l'homme; voici pourquoi : Nous considérons l'homme comme la manifestation expérimentale la plus élevée de la vie universelle; mais les degrés inférieurs de cette vie existent en lui. Il y a dans l'homme un corps qui a toutes les qualités de la matière, une vie végétative comme celle des plantes, une vie animale comme celle des bêtes; et enfin la vie de l'esprit. C'est pourquoi l'homme a été justement nommé *microcosme*, un petit monde. Si tous les éléments que révèle l'expérience existent en lui, et si tout système de philosophie doit emprunter une donnée expérimentale pour la détermination d'un premier principe, il en résulte que tout système de philosophie renferme inévitablement un élément d'anthropomor-

phisme; il faut qu'il y ait dans le premier principe quelque chose qui se trouve dans l'homme. L'anthropomorphisme est vicieux au point de vue moral s'il attribue au principe de l'univers des qualités que, au nom de la conscience, nous considérons comme mauvaises. Il est vicieux au point de vue philosophique s'il attribue au premier principe quelque chose qui suppose une limite. Mais en lui-même, et au sens absolu, l'anthropomorphisme est inévitable. La question est donc bien celle-ci : Y a-t-il dans les données de l'expérience un élément susceptible d'être considéré, non pas dans l'homme, mais en soi, comme pouvant être conçu comme sans limite, c'est-à-dire infini ?

5. *Tous les systèmes de philosophie ont une hypothèse pour point de départ.*

Cette affirmation est contenue comme un postulat dans la définition de la philosophie considérée comme une science explicative. Le principe du monde n'est ni une donnée immédiate des sens, ni une donnée immédiate de la raison ; il y a là deux erreurs que nous aurons à signaler dans l'étude des systèmes. La détermination d'un premier principe n'est donc et ne peut être qu'une hypothèse qui se présente dans les mêmes conditions que les hypothèses de toutes les sciences qui étudient des réalités. Une hypothèse mathématique, dès qu'elle est démontrée, acquiert une certitude immédiate. Mais, dès qu'il s'agit de sciences explicatives, l'hypothèse acquiert une valeur proportionnelle au degré d'explication des faits qu'elle fournit, et c'est un travail qui peut être sou-

vent bien long, comme l'histoire des sciences le démontre. Il s'est écoulé plus d'un siècle entre la publication de l'hypothèse des pythagoriciens renouvelée par Copernic et le moment où elle a pris, en astronomie, une place incontestée. Dans la mesure où une hypothèse explique mieux les données fournies par l'observation, elle croît en probabilité et se rapproche de la certitude qu'elle finit par atteindre lorsqu'elle est vraie. Cette condition est celle de toutes les sciences relatives aux faits, elle est celle de la philosophie.

Il faut bien remarquer que la détermination d'un principe premier demeure incompréhensible, si l'on admet que comprendre c'est rattacher un fait à des antécédents. Cela est également vrai pour tous les systèmes, la recherche d'un antécédent au premier principe étant contradictoire. Mais il ne faut pas oublier que nous comprenons toujours à partir de quelque chose qui demeure incompris dans le sens qu'il n'a pas d'antécédent. De même, comme Pascal l'a si bien exposé dans sa dissertation sur l'esprit géométrique, on définit toujours à partir de termes qui ne sont pas définis, et on démontre à partir de propositions qui ne sont pas démontrées. La vérité d'une hypothèse philosophique s'établit en montrant qu'elle explique, qu'elle rend raison des faits. La lumière se montre lumière en éclairant, la vérité scientifique se montre vérité en expliquant.

ÉNUMÉRATION DES SYSTÈMES

6. *Les systèmes de philosophie ont pour caractère spécifique leur affirmation sur la nature du principe universel.*

Dans les œuvres des philosophes il est quatre choses à distinguer :

1° L'affirmation de la nature du principe de l'univers.

2° Les conséquences déduites de cette affirmation. Ces conséquences, lorsqu'elles sont logiquement mises en présence des données de l'expérience que la philosophie a pour mission d'expliquer, sont la base du jugement à formuler sur les systèmes.

3° Des vues sur divers sujets qui peuvent avoir une valeur philosophique, mais ne sont pas rattachées par un lien logique à la conception du principe universel. Conclure d'idées justes émises par un philosophe à la valeur de l'élément systématique de sa pensée est une erreur grave et assez fréquente. Ces idées justes contribuent légitimement à l'appréciation de la valeur de l'homme, mais non pas de la valeur de sa doctrine fondamentale. Je me garderais bien, par exemple, de nier qu'on puisse trouver dans la vaste synthèse de Hegel des pensées vraies et utiles à conserver, mais je me garderais bien aussi

d'en tirer des conséquences favorables au principe de l'hégélianisme. J'accorderai sans peine qu'il y ait beaucoup à prendre et à garder dans les volumineuses productions d'Herbert Spencer ; mais si ces bonnes choses ne sont pas logiquement reliées aux principes fondamentaux de sa philosophie, je n'en tirerai aucune conclusion en faveur de ces principes.

4° S'il faut discerner dans les œuvres des philosophes des pensées *étrangères* aux principes qu'ils professent, il faut plus encore discerner celles de leurs affirmations qui sont *contraires* à ces principes. C'est ce qui arrive, par exemple, aux négateurs du libre arbitre qu'on surprend souvent à formuler des thèses qui contiennent son affirmation au moins implicitement.

Pour l'étude des systèmes il faut donc éloigner un grand nombre de choses qui figurent dans les histoires de la philosophie, et se borner à l'étude des affirmations relatives au premier principe et à leurs conséquences. C'est une opération d'analyse délicate souvent, difficile parfois, mais qui est indispensable pour une étude bien conduite.

7. *Il n'existe que trois systèmes de philosophie vraiment distincts : le matérialisme, l'idéalisme et le spiritualisme.*

Cette thèse est une affirmation historique. Il est possible qu'on puisse concevoir d'autres philosophies, mais elles n'existent pas jusqu'ici à ma connaissance. Le résultat de mes études est que les trois systèmes indiqués, leurs luttes entre eux et contre le scepticisme, leur mélange dans des doctrines qui

prennent un caractère de syncrétisme, constituent toute l'histoire de la philosophie.

Il est très important de détruire une confusion fréquente entre l'idéalisme et le spiritualisme. Ces deux doctrines, comme on le verra, ont un caractère commun : leur lutte contre le matérialisme ; mais elles diffèrent profondément parce que l'idéalisme conduit à la négation de la liberté dont l'affirmation est le caractère essentiel du vrai spiritualisme. Il en résulte que, si on se place exclusivement au point de vue de la morale, le matérialisme et l'idéalisme, bien que très distincts, sont cependant les deux espèces d'un même genre : le déterminisme absolu. A ce point de vue, il n'y aurait donc que deux systèmes fondamentaux : le déterminisme et la doctrine de la liberté, de même qu'il n'y aurait que deux systèmes si l'on confondait, comme on le fait trop souvent, l'idéalisme et le spiritualisme dans une même doctrine opposée au matérialisme. Mais, dans un des cas comme dans l'autre, la réduction des trois systèmes à deux me paraît résulter d'une vue incomplète du sujet; et il y a vraiment trois conceptions philosophiques essentiellement différentes :

L'affirmation que le principe universel est la matière, ce qui réduit la philosophie à la mécanique ; c'est un système *stéréologique*.

L'affirmation que le principe universel est dans l'ordre des idées ; j'espère démontrer que cette théorie ne devient intelligible qu'en donnant à l'univers le caractère de la vie simple. L'idéalisme devient ainsi un système *biologique*.

L'affirmation que le principe de l'univers est un

Esprit éternel, ce qui est un système *pneumatologique.*

On voit que chacun de ces systèmes a pour base un des trois éléments discernés par l'analyse : la matière, la vie, l'esprit. Dans l'état actuel des luttes de la pensée spéculative, on pourra s'étonner de ne pas trouver indiquée au nombre des systèmes la doctrine de l'évolution. Cet étonnement doit disparaître par l'effet d'une étude sérieuse de la question.

8. *La doctrine de l'évolution n'est pas un système de philosophie vraiment distinct des précédents*[1].

La doctrine de l'évolution consiste dans l'affirmation que le monde n'a pas été à ses débuts tel qu'il est aujourd'hui, mais que l'histoire de la nature et celle de l'humanité constatent des variations considérables dans le développement des choses. Cette doctrine entendue dans un sens très général se rencontre dans des documents de la plus haute antiquité. La considérer comme nouvelle est une forte erreur; mais elle se présente maintenant dans des circonstances qui lui prêtent une importance nouvelle et considérable. Pour bien se rendre compte de cette importance quelques données historiques sont nécessaires.

Au XVII[e] siècle de notre ère, l'opinion la plus répandue chez les savants était que le monde avait toujours eu sa constitution actuelle. Descartes avait

[1] On trouvera le développement des idées très sommairement exposées ici dans un article de la *Revue philosophique* de décembre 1885, intitulé : La doctrine de l'évolution comme système philosophique.

bien conçu l'idée d'une organisation progressive du système solaire ; mais il admettait qu'il n'y avait là qu'un procédé purement théorique pour se rendre compte de l'état actuel des choses. Il affirmait « que « si nous considérons la toute-puissance de Dieu, « nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu dès « le commencement toute la perfection qu'il devait « avoir [1] ». Voltaire pensait de même, au XVIII[e] siècle. Il refusait d'admettre des changements dans le développement de la nature. Aux idées de la géologie et de la paléontologie naissantes, il opposait cette pensée : « Rien de ce qui végète, de ce qui est « animé n'a changé, toutes les espèces sont demeu- « rées invariablement les mêmes ; il serait bien « étrange que la graine de millet conservât éternel- « lement sa nature et que le globe entier variât la « sienne [2] ». Chateaubriand s'est fait l'interprète de la doctrine de la création immédiate du monde dans son état actuel. Il emploie la magie de son style à développer la pensée que la sagesse du Créateur l'a porté à faire le monde jeune et vieux dès son origine. Il pense donc, pour ne citer qu'un des détails de sa conception poétique, que « les chênes en « perçant le sol fécondé, portèrent à la fois les vieux « nids des corbeaux et la jeune postérité des co- « lombes, » parce que « sans cette vieillesse origi- « naire, il n'y aurait eu ni pompe ni majesté dans « l'ouvrage de l'Eternel ; et, ce qui ne saurait être, la

[1] Voir les *Principes de la philosophie*. Partie III, article 45.

[2] Pour la philosophie de Voltaire, consulter Emile Saigey. *Les sciences au XVIII[me] siècle*, spécialement le chapitre 8 du livre premier.

« nature dans son innocence eût été moins belle « qu'elle ne l'est aujourd'hui dans sa corruption[1] ». En citant le morceau dont ces lignes sont extraites, Vinet les fait précéder de cette réflexion : « Il se peut « qu'on ne le trouve point assez sérieux ; mais que « ne pardonne-t-on pas à des beautés comme celles « que je vais reproduire[2] ? » Un savant de nos jours trouvera en effet que cette idée de la création manque de sérieux, mais n'oublions pas qu'il n'y a là que le développement au point de vue esthétique de la pensée de Descartes.

Cette manière de comprendre la création est directement contraire au récit de la Genèse qui montre une organisation progressive du monde et de ses éléments. Cela n'était pas fait pour arrêter Voltaire, mais aurait dû, semble-t-il, modifier la pensée de Descartes et celle de Chateaubriand.

Des causes multiples ont battu en brèche l'idée de la stabilité relative de l'organisation du monde, idée qui ne doit plus compter aujourd'hui aucun partisan sérieux. Ces causes sont l'idée du progrès qui a fortement attiré l'attention des penseurs du XVIIIe siècle, l'importance croissante des études historiques, l'hypothèse de la nébuleuse primitive formulée par Kant et par Laplace, la théorie du devenir de Hegel, les hypothèses de Lamarck, reprises et développées avec éclat par Darwin, enfin les spéculations hardies d'Herbert Spencer. Il y a là un en-

[1] Le *Génie du Christianisme,* livre IV, chapitre 5 de la première partie.

[2] *Etudes sur la littérature française au XIXe siècle,* Paris, 1849, tome I, page 307.

semble de pensées qui, comme plusieurs rivières forment un fleuve, se sont réunies dans un grand courant d'idées dont la doctrine de l'évolution est le produit. Voici les caractères de cette doctrine. A la conception de la stabilité du monde, assez généralement admise au XVII[e] siècle et au commencement du XVIII[e], les partisans de l'évolution opposent les trois thèses suivantes :

1. Le monde a varié. L'état primitif auquel notre science peut remonter était très différent de l'état actuel.

2. Le développement de la nature n'est pas seulement une variation, mais un progrès ; de la matière dite brute aux êtres simplement vivants, à ceux qui sont doués de sensibilité et d'intelligence, des bêtes à l'homme, il y a un mouvement d'ascension vers le mieux. Appliquée à la société humaine, cette idée d'une amélioration constante ouvre à la pensée de radieuses perspectives, celles d'un avenir qui tient en réserve « des formes de vie sociale supérieure à tout ce que nous avons jamais imaginé [1] ».

3. Les partisans de la doctrine de l'évolution affirment en troisième lieu qu'il n'y a pas dans l'univers d'éléments irréductibles, mais que tout s'explique par les manifestations, sous des formes variées, d'un élément unique. La vie simple a sa raison suffisante dans les données de la physique, et les phénomènes psychiques ont leur raison suffisante dans les phénomènes de la vie simple. Variations de l'univers, progrès de l'univers, unité et continuité du développe-

[1] Herbert Spencer. *Introduction à la science sociale*, page 432.

ment de l'univers, telles sont les trois thèses fondamentales de la doctrine de l'évolution.

La première de ces thèses est irréfutable. Les résultats de l'astronomie, de la géologie, de la paléontologie, de l'histoire de l'humanité, se réunissent pour la justifier ; c'est le résultat incontestable du développement des sciences modernes. L'univers a varié et varie, comme Héraclite et autres philosophes l'enseignaient déjà dans l'antiquité.

La deuxième thèse n'a pas le caractère incontestable de la première. Si le progrès, entendu dans le sens favorable du terme, est une loi absolue qui régit le monde, tout changement doit être une amélioration. L'affirmation est hardie ; l'étude des faits la justifie-t-elle ? Il y a dans tous les cas de fortes réserves à prendre. Je me bornerai à en indiquer une seule ici [1]. Le progrès de l'humanité envisagé d'une manière générale s'impose bien à la pensée en présence des annales de l'histoire. Mais ce progrès a-t-il un caractère continu ? Paraît-il l'application d'une loi fixe, dont l'application soit absolue ? Il ne le semble pas, et l'on ne saurait exprimer les faits d'une manière solide, et même simplement spécieuse, sans admettre dans la marche des sociétés, et sous divers rapports, des périodes de recul, de décadence ; une histoire purement optimiste, voyant partout et toujours le progrès du bien, jamais et nulle part le progrès du mal, manque de sérieux. Cependant la seconde thèse de l'évolutionisme, entendue

[1] Voir le développement des autres réserves dans l'article de la *Revue philosophique* indiqué plus haut.

dans un sens général, et comme une loi qui souffre des exceptions peut être considérée comme susceptible d'une justification historique.

La troisième thèse a un autre caractère que les deux précédentes. Affirmer l'unité des éléments de l'univers qui ne seraient que les transformations diverses d'une même substance, ce n'est plus de l'histoire. C'est un monisme, c'est donc un système de philosophie. En effet, née sur le terrain des sciences historiques relatives à la nature et à l'humanité, l'idée de l'évolution est devenue pour nombre de nos contemporains une solution du problème universel. M. Vacherot le faisait remarquer [1], et M. Fouillée affirme avec raison que « depuis les travaux de Spencer, on « met sans cesse en avant l'évolution comme une « sorte de divinité qui présiderait au développement « des êtres [1] ». La doctrine de l'évolution est donc devenue un système de philosophie. Mais est-ce un système ayant un caractère spécifique qui réclame pour lui une place à part? Je ne le pense pas, et voici pourquoi :

M. Herbert Spencer a greffé la doctrine de l'évolution sur le positivisme. Son œuvre a eu un grand retentissement et une grande influence. C'est à l'étude de cette œuvre qu'il convient de demander des renseignements sur l'évolutionisme contemporain. J'ai cherché à démontrer dans l'article de la *Revue philosophique* déjà cité plus haut :

Premièrement, qu'en étudiant les affirmations positives de M. Spencer, on pourrait logiquement

[1] Dans son volume, *Le nouveau spiritualisme*, in-8°, Paris, 1884

déduire de ces affirmations les bases du spiritualisme, car, après avoir affirmé que le principe du monde est inconnaissable, il lui arrive cependant de le déterminer comme un infini éternel, puissant, intelligent et bon. Deuxièmement, que ce qui conduit la pensée de ce philosophe dans une voie très différente et franchement opposée au spiritualisme, c'est qu'il conçoit l'évolution comme un développement nécessaire. Cette conception lui est imposée par sa négation du libre arbitre, dont l'idée est pour lui le résultat d'une double illusion [1]. Troisièmement, que ceux qui font de l'évolution un système de philosophie arrivent ou au matérialisme ou à l'idéalisme, à moins qu'ils ne demeurent dans une conception hybride, née du mélange confus de ces deux doctrines. En effet, comme l'a fort bien dit M. Fouillée : « l'évolution ne produit rien, elle est produite ; elle n'explique pas, elle est à expliquer ». Pour l'expliquer il faut remonter à une cause, si l'on ne veut pas admettre la pensée du néant producteur qui est au fond de la doctrine de Hegel, ou, avec M. Renan [2], faire du temps un *facteur*, ce qui est un énorme solécisme philosophique. L'évolution qui exprime un fait historique ne fournit et ne peut fournir aucun renseignement sur son origine. La cause ne peut être cherchée que dans le pouvoir d'un esprit, dans la matière ou dans l'idée, et si on n'admet pas la réalité d'un esprit créateur, et qu'on veuille faire un sys-

[1] Voir Herbert Spencer, *Psychologie*, tome I, spécialement les pages 543 à 545 de la traduction française, et mon volume sur *Le libre arbitre,* article 86.

[2] *Revue des deux mondes*, du 15 octobre 1863, page 762.

tème, on arrive au monisme de la matière ou au monisme de l'idée. La doctrine de l'évolution, sous la fausse apparence d'un système, n'en est pas un. Il faut laisser cette doctrine à sa place légitime qui est celle de l'histoire, et ne pas lui laisser faire irruption dans un domaine qui n'est pas le sien. C'est pourquoi je maintiens mon affirmation qu'il n'est que trois systèmes de philosophie vraiment distincts, systèmes dont je vais aborder l'étude au point de vue de la valeur des trois hypothèses qui en forment les bases.

LE MATÉRIALISME

La recrudescence du matérialisme a été l'un des caractères de l'époque contemporaine. Dans la dernière partie du XVIII[e] siècle, le matérialisme avait eu, en France surtout, des représentants considérables. Une forte réaction s'était produite et, vers le milieu du XIX[e] siècle, M. Franck, le laborieux directeur du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, écrivait : « Quel spectacle l'opinion matérialiste « offre-t-elle aujourd'hui à nos yeux? Abandonnée « sans retour par l'esprit public qui ne sait plus se « plaire qu'aux idées graves et sérieuses, elle n'ose « plus même avouer son nom et parler sa propre langue [1] ». Cette confiance dans le triomphe des doctrines spiritualistes ne devait pas être de longue durée. Les paroles de M. Franck qu'on vient de lire sont datées du 15 novembre 1843, et, en 1854 déjà, M. Caro écrivait, au début de ses *Etudes morales sur le temps présent* : « Le vieux matérialisme se relève, et, mal dissimulé sous des noms nouveaux, il « médite un nouvel effort [2] ». On a vu, peu après, le matérialisme se montrer au grand jour, rejeter tous les voiles et reprendre son vrai nom.

Il est facile de constater quelques-unes des causes

[1] Préface du *Dictionnaire des sciences philosophiques*.
[2] *Notice sur M. E. Caro*, par Charles Waddington, page 19.

de cette recrudescence d'une doctrine aussi ancienne que la philosophie. Les succès éclatants des sciences physiques et de leurs applications à l'industrie attirent fortement l'attention sur les phénomènes de la matière. La physiologie montre de plus en plus le rôle du corps dans tous les faits de la vie humaine. En Allemagne spécialement, l'arrogance des constructeurs d'une science *a priori* a provoqué l'une de ces réactions violentes dont l'histoire de la pensée humaine offre bien des exemples. L'affirmation exclusive de la matière a remplacé le culte de l'idée pure. En suspension dans le positivisme, le matérialisme s'en est dégagé, et, appelant à son secours l'argument d'autorité, a hardiment affirmé que Science et Matérialisme sont des termes synonymes. Karl Vogt avait écrit dans la première édition de ses *Lettres physiologiques* : « Chaque observateur arrivera bien, « je pense, par une suite de raisonnements logiques, « à l'opinion que toutes les propriétés que nous « désignons sous le nom d'activités de l'âme ne sont « que des fonctions de la substance cérébrale, et, « pour nous exprimer d'une façon plus grossière, la « pensée est à peu près au cerveau ce que la bile est « au foie et l'urine aux reins ». On a fait observer à cet écrivain qui tenait à s'exprimer d'une façon grossière, que nombre de naturalistes, d'entre les plus sérieux et les plus estimés, étaient d'un avis positivement contraire au sien. Il a répondu : « J'ai dit « que chaque savant arrivait aux déductions dont « j'ai parlé par la suite du raisonnement logique, « mais je n'ai jamais voulu soutenir qu'il n'y avait « pas de savants incapables de raisonnements logi-

« ques et suivis, et je n'ai jamais prétendu qu'il n'y « avait pas parmi les savants d'hommes dépourvus de « bon sens et d'intelligence[1] ».

Voilà l'argument d'autorité sous sa forme la plus naïve.

« Nul n'aura de l'esprit hors nous et nos amis »[2].

Le souvenir de ces vers de Molière qu'il ne peut pas ignorer, n'a pas empêché un écrivain français, M. André Lefèvre, de reproduire l'argument d'autorité du savant allemand. M. Lefèvre sait, de science certaine, que la pensée n'est qu'un mouvement de la matière. Il affirme qu'il n'existe que deux philosophies entre lesquelles il faut choisir « *Matérialisme* « d'une part, de l'autre *Spiritualisme*... tels sont les « deux pôles de la pensée. Le premier a gagné en « pouvoir attractif tout ce que l'autre a perdu; la « science et la philosophie, d'un invincible et com- « mun effort, s'y rejoignent après un long divorce[3] ».

Mais n'y a-t-il pas nombre de philosophes et de savants qui sont loin d'accepter le matérialisme, et qui le combattent ouvertement? A cette question Karl Vogt répondait : Ce sont des hommes « dépourvus de bon sens et d'intelligence ». La réponse est défectueuse, parce que quelques-uns de ces hommes considérés par l'auteur comme dépourvus de bon sens et d'intelligence sont placés par l'opinion

[1] *Lettres physiologiques*, Première édition française de l'auteur, Paris, Reinwald, 1875, pages 347 à 349.

[2] *Les femmes savantes*, acte III, scène 2.

[3] *La Philosophie*, dans la Bibliothèque des sciences contemporaines, librairie Reinwald, page 444.

générale dans les rangs des savants de premier ordre [1]. Voici comment de son côté M. Lefèvre résout la difficulté : « Nul esprit scientifique n'ignore « aujourd'hui quel est le droit chemin. Toutefois, « comme l'autre garde encore son caractère officiel, « qu'à ses arbres sont pendus les croix et les cor- « dons, que sur ses bords s'échelonnent les places, « les titres, les logis et les enterrements nationaux, « tous les appâts de la sécurité et de l'honorabilité... « beaucoup de consciences émancipées, prises de « scrupules ambitieux, de fausses hontes opportunes, « cherchent des biais et les trouvent pour tourner la « vérité dont elles rougissent [2] ». Tout philosophe, tout savant qui n'admet pas que les phénomènes psychiques soient autre chose qu'un mouvement de la substance cérébrale, s'il n'est pas dépourvu de bon sens et d'intelligence, est donc un ignoble hypocrite.

L'école qui parlait, il y a quelques années, avec une telle arrogance a perdu du terrain, et des tendances meilleures se manifestent dans la pensée contemporaine. Le matérialisme cependant ne se tient pas pour battu et compte encore des représentants [3]. Il est donc encore utile de faire une étude sérieuse de cette doctrine. J'aborde ici cette étude au point de vue spécialement philosophique, en précisant d'abord l'idée du matérialisme et en recherchant ensuite si ce système atteint un principe d'unité, ce qui est la

[1] Voir des exemples dans mon écrit, *La Science et le Matérialisme*, pages 13 à 31.

[2] Ibid., page 443.

[3] Voir une étude de M. Fonsegrive sur *le spiritualisme et le matérialisme* dans la Revue de la *Quinzaine* du 1er février 1897.

prétention de toute philosophie affirmative, s'il explique le passage de l'unité réclamée par la raison à la multiplicité révélée par l'expérience, et enfin s'il ne contredit pas des faits constatés par l'analyse.

9. *Le matérialisme est le système qui affirme que l'objet des sens est l'unique réalité.*

Ce que nous appelons l'objet des sens ce sont les corps et leurs diverses propriétés. Comme il a été dit dans l'introduction de ce travail, la science moderne, et c'est l'un des plus importants de ses caractères spécifiques, a démontré que, si l'on fait abstraction des rapports de la matière avec les êtres doués de sensibilité, ce qui donne à ces êtres les impressions du son, de la lumière, de la chaleur, c'est toujours et uniquement le phénomène du mouvement. Il en résulte que l'un des représentants les plus connus du matérialisme, d'Holbach, a pu formuler cette doctrine en écrivant : « L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout « que de la matière et du mouvement. — La nature est « le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons « et des différents mouvements que nous voyons dans « l'univers [1]. »

La définition que j'ai donnée plus haut demeure vraie quelle que soit la conception qu'on se forme de l'objet des sens. Quelques savants accusés de matérialisme répondent : « Nous sommes si éloignés de « cette doctrine que nous n'admettons pas l'existence

[1] *Système de la nature* publié sous le pseudonyme de Mirabeau, Partie I, chapitre 1; partie II, chapitre 14.

« de la matière, nous n'admettons que des forces. » Cette matière, dont ils disent ne pas admettre l'existence, c'est la matière impénétrable occupant une partie déterminée et fixe de l'espace. Leur conception est celle des savants qui réduisent les atomes à des centres de force. Le matérialisme consiste à n'accepter d'autre réalité que celle de l'objet des sens. Qu'on conçoive cet objet d'une manière ou de l'autre, que les atomes soient conçus ou non comme impénétrables, qu'on admette ou non le caractère continu d'un fluide universel, cela n'importe pas au point de vue de la philosophie. Dans tous les cas, nous ne sommes mis en présence de la réalité que par des perceptions d'ordre sensible. Des matérialistes engagés dans cette voie nous demandent d'admettre que « la pensée et le travail psychique sont un phéno- « mène vibratoire de même ordre et de même nature « que tous les phénomènes vibratoires connus jus- « qu'ici[1] », que tout acte psychique consiste en une « forme particulière de mouvement[2] », que « la pensée « est un mouvement, une transformation de la ma- « tière cérébrale[3] ». Le philosophe matérialiste généralise ces thèses de psychologie et affirme que les mouvements de la matière sont la seule réalité.

10. *Le matérialisme se présente sous deux formes : le mécanisme pur et le transformisme.*

La doctrine se présente sous ces deux formes dès les débuts de la philosophie grecque. Chez ces premiers

[1] Richet dans la *Revue scientifique* du 13 janvier 1887, page 84.
[2] Herzen, ibid, page 105.
[3] Moleschott, la *Circulation de la vie*, pages 178 et 179.

auteurs de la philosophie occidentale, des affirmations matérialistes n'entraînent pas, comme aux époques plus récentes, la négation de toutes les réalités spirituelles. C'est pourquoi on rencontre dans les fragments de leurs écrits qui sont parvenus à notre connaissance des éléments religieux qui ne font pas corps avec leur doctrine, ou même la contredisent. Il importe donc de distinguer leurs conceptions spécialement philosophiques et l'ensemble de leurs pensées.

Selon l'une des interprétations de sa doctrine (il y en a plusieurs) Anaximandre enseignait que la matière primitive, le principe premier et universel, est un mélange confus de toutes les matières particulières, mélange où elles étaient contenues dès l'origine comme des essences distinctes, de telle sorte que, pour se développer, elles n'ont eu qu'à se séparer les unes des autres sans changer pour cela de propriétés [1]. Le monde est sorti du chaos, il a été organisé par l'effet du mouvement.

Placer à l'origine de l'univers la multiplicité et la diversité des éléments est une conception opposée à l'esprit même de la philosophie. Le mécanisme pur se présente sous une forme moins antiphilosophique dans les doctrines de Démocrite et d'Epicure. Ces philosophes placent à l'origine du monde des atomes semblables qui, par l'effet du mouvement, forment des agrégats dont la diversité explique la diversité des phénomènes. C'est la conception purement mécanique de l'univers.

[1] Voir, pour les autres interprétations du système d'Anaximandre, Edouard Zeller, *La Philosophie des Grecs*, Première période, chapitre I, § 2.

L'école dont Thalès, Anaximène et Héraclite sont les représentants principaux inaugure le matérialisme transformiste. Le principe universel est une matière qui possède un pouvoir de transformation, peu ou mal défini dans les débris des œuvres de ces anciens penseurs, mais qui est nécessaire à l'intelligence de leur doctrine. Ils ne conçoivent pas l'état primitif du monde comme un chaos dont le mouvement sépare les éléments, mais comme un élément qui se transforme, et dont Thalès cherche le type dans l'eau, Anaximène dans l'air, Héraclite dans le feu. De ces deux formes du matérialisme la première est la plus sérieuse. En effet :

11. *Le matérialisme transformiste se ramène par la réflexion au matérialisme mécanique.*

Il s'agit d'une matière qui se transforme; mais quelle est la cause de ces transformations ? Pour le matérialisme érigé en philosophie, il n'existe aucun principe étranger à la matière. Alors, de deux choses l'une : ou il faut attribuer à la matière une spontanéité, une force vague et mystérieuse de changement, ce qui est la négation directe de la physique moderne, ou bien il faut admettre que cette force supposée inhérente à la matière se manifeste par le mouvement. S'il en est ainsi les transformations ont lieu selon les lois de la mécanique. Pour constater que le matérialisme transformiste aboutit au matérialisme mécanique, il est un passage du professeur Hæckel fort utile à méditer; le voici : « La théorie de l'évolution, au sens le « plus large, en tant que conception philosophique « de l'univers, soutient qu'il existe dans la nature

« entière un grand processus évolutif, un, continu « et éternel, et que tous les phénomènes de la na- « ture, sans exception, depuis le mouvement des « corps célestes et la chute d'une pierre, jusqu'à « la croissance des plantes et à la conscience de « l'homme, arrivent en vertu d'une seule et même « loi de causalité; bref, que tout est réductible à la « mécanique des atomes [1] ». Voilà, sous la plume d'un des chefs du matérialisme moderne, le passage, clairement indiqué, du système transformiste au système mécanique. Au début, c'est l'idée vague d'un *grand processus évolutif*, et, lorsque la pensée de l'auteur se précise et prend une forme claire, tout se réduit à *la mécanique des atomes*. Il en sera toujours ainsi lorsque le matérialisme pourra arriver à une conception vraiment scientifique et sortira des nuages du processus évolutif.

12. *Le matérialisme est une hypothèse.*

L'hypothèse est, nous l'avons vu en traitant des postulats de la philosophie, une condition imposée à toute tentative de système. Quelques-uns des partisans du matérialisme ne le reconnaissent pas. L'un d'eux m'a dit un jour : « Le corps nous est connu « clairement, et réellement nous ne connaissons que « les corps. Quand vous parlez de l'esprit, vous faites « assurément une hypothèse, car vous supposez quel- « que chose que vous n'avez ni vu ni connu directe- « ment, et que personne ne saurait ni voir ni con- « naître ainsi. Quant au corps, nous le connaissons

[1] *Les preuves du transformisme*, page 16.

« directement par nos sens; et c'est précisément « parce que nous ne voulons pas sortir de l'expé- « rience immédiate, directe, certaine, que nous limi- « tons nos affirmations au corps en excluant toute « supposition abstraite et illusoire. Le caractère pro- « pre du matérialisme est donc d'être pur de toute « hypothèse, et c'est là sa force, et ce qui lui assure « l'avenir. Le matérialisme est la science réelle, po- « sitive, la seule science digne de ce nom. »

Il est facile de répondre : Une science qui se limite aux phénomènes de la matière (sans rien affirmer ni rien nier au delà des phénomènes sensibles) est une physique et n'est pas une philosophie. Le caractère propre du matérialisme, ce qui en fait une philosophie, est l'affirmation que la matière est tout et qu'en dehors de la matière il n'y a rien. Le matérialisme ne tient pas l'existence de l'esprit pour une supposition douteuse mais pour une erreur certaine. Dès lors, pour constater le caractère essentiellement hypothétique de la théorie, il suffit d'un peu de réflexion. Pour connaître le corps, il faut être capable de connaître. Or connaître est le propre de l'esprit ; telle est du moins l'opinion commune qui est l'expression immédiate de l'expérience de l'humanité. Le matérialisme est un système, et concevoir un système paraît un acte fort étranger aux propriétés de la matière. Dire que tout est matière, affirmation générale qui renferme l'affirmation particulière que l'esprit est corps et qu'un système est une chose corporelle, est donc une hypothèse. Je ne dis pas, pour le moment, que l'hypothèse soit fausse, je dis seulement que c'est une hypothèse manifeste. Ce

n'est pas tout. L'affirmation : « nous ne connaissons que le corps » est singulièrement suspecte, puisqu'il semble que nous ne saurions connaître le corps sans avoir conscience de l'esprit qui connaît, et qu'il est malaisé d'entendre ici l'identité de ce qui connaît et de ce qui est connu. Mais, quand l'affirmation serait acceptée, il faudrait encore, pour obtenir un système, une philosophie, la traduire ainsi : « la matière est le principe éternel et universel. » Le matérialisme donne hardiment cette traduction, sans voir qu'elle renferme deux hypothèses bien caractérisées : la première que ce que nous connaissons est identique à ce qui est, la seconde que les idées de l'éternité et de l'universalité sont des propriétés des corps; car si tout est corps, il faut que la pensée du savant qui affirme l'éternité et l'universalité soit un corps, ou une propriété d'un corps. Mais il est superflu, pour atteindre mon but, d'aborder ces profondeurs. Il suffit de dire à un penseur qui croit naïvement que le matérialisme n'est pas une hypothèse : « Vous affir-« mez que l'univers entier, la pensée comprise, n'est « que le résultat de la combinaison des atomes. Ces « atomes, les connaissez-vous par expérience ? Les « avez-vous vus, touchés, pesés ? — Non. Les atomes « primitifs sont des infiniment petits qui échappent à « nos sens. — Puisque les éléments primitifs, au moyen « desquels vous expliquez tout, échappent à vos sens, « vous expliquez l'objet de l'expérience par un objet « non expérimental que vous supposez. Vous faites « donc une hypothèse et c'est ce qu'il fallait démon-« trer. »

Le matérialisme repose donc sur une hypothèse,

comme tout système de philosophie. Ce n'est que par l'effet d'une forte distraction qu'il se flatte d'échapper à cette loi commune. Il s'agit seulement de savoir si l'hypothèse est bonne; et pour cela nous allons demander si le matérialisme atteint l'unité, s'il offre à la raison le moyen de passer de l'un au multiple, enfin s'il ne nie point quelque classe de faits bien constatés par l'analyse.

13. *Le matérialisme n'atteint pas un principe d'unité.*

Le besoin de l'unité est très vif chez les matérialistes. Preuve en soit le fait qu'ils veulent accaparer pour leur doctrine le nom de *monisme*. Après avoir écrit les lignes citées plus haut, et affirmé que « tout est réductible à la mécanique des atomes », le professeur Hæckel ajoute immédiatement : « Con-« ception mécanique ou mécaniste, unitaire ou mo-« niste du monde, ou, d'un seul mot, monisme ». L'auteur et ses disciples entendent bien s'approprier le terme et faire ainsi bénéficier leur doctrine du prestige que l'idée de l'unité exerce sur tous les esprits véritablement philosophiques. J'ai souvent protesté contre cette prétention, mais je crois utile de le faire encore. La recherche de l'unité étant le caractère essentiel de la philosophie, toute philosophie affirmative est un monisme et inversement tout monisme est une philosophie. Il ne faut donc pas, et il est imprudent de le faire, laisser les partisans d'une doctrine particulière prétendre à la propriété exclusive d'une tendance de l'esprit qui est le caractère commun de toutes les hautes spécula-

tions de la pensée. L'attribution du terme monisme au matérialisme manifeste la lutte de l'esprit philosophique orienté vers l'unité contre une doctrine incapable, comme nous allons le voir, d'en réaliser les aspirations.

14. *Le matérialisme ne réussit pas à ramener à l'unité les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques.*

Les phénomènes que nous constatons par nos sens et les phénomènes de la sensation, de la pensée et de la volonté qui se manifestent à la conscience, constituent deux ordres de faits irréductibles : telle est du moins l'opinion la plus générale, celle qui résulte le plus naturellement des données de l'observation. Plus la science progresse, plus elle réduit les phénomènes corporels à des mouvements, et plus elle met ainsi en relief la différence absolue des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques. Entendons à ce sujet les déclarations de savants et de philosophes contemporains.

Taine. « Un mouvement quel qu'il soit, rotatoire, « ondulatoire ou tout autre, ne ressemble en rien à « la sensation de l'amer, du jaune, du froid ou de la « douleur. Nous ne pouvons convertir aucune des « deux conceptions en l'autre, et partant les deux « événements semblent être de qualité absolument « différente ; en sorte que l'analyse, au lieu de « combler l'abîme qui les sépare, semble l'élargir à « l'infini [1] ».

[1] *De l'Intelligence*, tome I, page 354.

Tyndall. « Le passage de l'action physique du cerveau aux faits de conscience correspondants est inexplicable... L'abîme qui sépare ces deux classes de phénomènes sera toujours infranchissable pour l'intelligence [1] ». « Admettons que le sentiment *amour* corresponde à un mouvement en spirale dextre des molécules du cerveau, et le sentiment *haine* à un mouvement en spirale sénestre. Nous saurions que, quand nous aimons, le mouvement se produit dans une direction, et que, quand nous haïssons, il se produit dans une autre ; mais le *pourquoi* resterait encore sans réponse [2] ».

Du Bois-Reymond écrit que « pour constater la différence des phénomènes matériels et des phénomènes psychiques et l'abîme qui les sépare, il n'est pas nécessaire de considérer les manifestations supérieures de l'esprit. Lorsque, au commencement de la vie animale sur la terre, l'être le plus simple éprouva pour la première fois un sentiment de bien-être ou de déplaisir, l'abîme infranchissable dont je viens de parler s'ouvrit [3] ». Entendons enfin l'un des principaux représentants de la physique moderne :

Robert Mayer. « Il se produit continuellement dans le cerveau vivant des modifications matérielles que l'on caractérise par l'expression d'activités moléculaires, et les opérations de l'esprit de

[1] *Revue scientifique* du 6 novembre 1875, page 437.

[2] Discours à l'Association britannique pour l'avancement des sciences, session de Norwich, reproduit dans la *Revue des cours scientifiques* de 1868 à 1869, n° 1.

[3] *Revue scientifique* du 10 octobre 1874, page 341.

« chaque individu sont intimement unies à cette « action cérébrale matérielle. Mais c'est une erreur « grossière d'identifier ces deux activités qui se pro- « duisent parallèlement. Un exemple éclairera com- « plètement la question. On sait qu'aucune dépêche « télégraphique ne peut avoir lieu sans la production « concomitante d'une action chimique ; mais ce que « dit le télégraphe, c'est-à-dire le contenu de la « dépêche, ne peut être considéré en aucune manière « comme fonction d'une action électro-chimique. « C'est ce que l'on peut dire avec plus de vérité « encore du cerveau et de la pensée[1] ».

Voilà la dualité irréductible de deux classes de phénomènes très nettement indiquée. Comment franchir l'abîme signalé par Tyndall et Du Bois-Reymond ? Comment justifier la pensée que Mayer qualifie d'erreur grossière ? Cette tâche est imposée au matérialisme s'il veut atteindre un principe d'unité. Il accepte et il affirme, avec une incomparable hardiesse, que les phénomènes psychiques, sensation, pensée, volonté, ne sont que divers mouvements du corps. Nous l'avons constaté par des citations prises dans les œuvres de MM. Richet, Herzen et Moleschott. L'entreprise est périlleuse, mais elle est nécessaire pour pouvoir justifier l'affirmation du baron d'Holbach qu'il n'existe dans l'univers que de la matière et du mouvement.

La thèse de l'identité du mouvement de la matière et des phénomènes psychiques est si contraire à toutes les données d'une analyse sérieuse que ses

[1] Discours aux naturalistes allemands à Inspruck, 1869.

partisans s'efforcent de trouver les moyens de la rendre acceptable. L'un de ces moyens est un emploi illégitime de la doctrine du transformisme. Cette doctrine, base de la théorie de l'évolution, que nous aurons à étudier plus tard directement, fascine l'esprit d'un assez grand nombre de savants et de philosophes contemporains qui semblent ne pas en bien comprendre le sens et la portée.

Pour expliquer la diversité des choses par l'unité d'une matière primitive, il faut admettre que cette matière se transforme en manifestant des propriétés diverses. La matière revêt donc les apparences diverses des corps inanimés, des éléments chimiques, des agents physiques ; puis, par des transformations d'une nature supérieure, elle devient vie, pensée, volonté. Pour se figurer, à ce point de vue, la genèse de l'univers, il faut concevoir d'abord les atomes isolés, ne présentant que des phénomènes mécaniques ; puis des agrégats d'atomes présentant les propriétés physiques et chimiques ; puis des agrégats d'un ordre plus élevé manifestant les propriétés vitales, etc., etc. Telles sont les transformations successives de la matière. Pour rendre compte de ces transformations, les matérialistes contemporains réclament des milliards de siècles ; mais les milliards de siècles ne font rien à l'affaire, si l'on peut valablement établir que l'idée des transformations de la matière, lentes ou rapides il n'importe, est une idée fausse. C'est ce qu'il importe de bien entendre.

Groupez des atomes de différentes manières, ces groupes auront des formes diverses et la diversité des formes produira des diversités dans le mouve-

ment. Mais peut-on rendre compte ainsi de la transformation des propriétés mécaniques en propriétés chimiques et physiques ? Nullement. Faites varier la forme et le mouvement de la matière, vous n'aurez jamais que la forme et le mouvement ; jamais vous n'obtiendrez que par la voie du sophisme une transformation quelconque du mouvement en son, en chaleur, en lumière, en saveur, en odeur. En effet, qu'est-ce que le son ? qu'est-ce que la chaleur ? qu'est-ce que la lumière ? Que sont toutes les propriétés physiques et chimiques qui ne sont plus l'objet de la mécanique pure ? Des rapports entre la matière et des êtres sentants. Otez l'être capable de sentir, ces rapports disparaîtront ; plus de lumière, plus de son, plus de chaleur, il ne reste que la matière avec ses formes et ses mouvements qui sont l'un des termes de rapports qui ne se réaliseront que par l'existence d'un second terme de nature différente. Dans la considération des propriétés purement mécaniques des corps, on ne trouvera jamais le moyen d'un passage légitime à des propriétés d'une autre nature. Tout l'artifice des systèmes transformistes consiste à supposer des propriétés nouvelles dans la matière, sans faire attention que des propriétés nouvelles sont des rapports nouveaux, et que tout rapport suppose deux termes. Ces considérations sont tout à fait décisives si on conserve l'idée ordinaire de la matière. C'est probablement ce qui a décidé M. Tyndall, dans une des oscillations de sa pensée dont il a livré le secret à ses lecteurs, à proposer une modification de l'idée de la matière, et à la considérer comme « l'aurore et la *puissance* de

« toutes les formes et de toutes les *puissances* de la « vie [1] ». Le changement proposé a une grande portée ; il ne s'agit de rien moins que d'attribuer à la matière une spontanéité qui renferme la négation de toutes les bases de la physique moderne. Je viens de parler des oscillations de la pensée de M. Tyndall ; il n'est pas sans intérêt de rappeler la manière dont il les signale lui-même. Dans la préface de son discours à l'Association britannique pour l'avancement des sciences (1874), discours où figure sa définition de la matière, il s'exprime ainsi à propos des accusations de théologiens anglais : « Si les opinions religieuses « de plusieurs de mes assaillants étaient en ce mo- « ment ma seule alternative, et qu'il fallût choisir « entre elles, avec quelle énergie les droits du maté- « rialisme athée agiraient-ils sur ma détermination ? « Assez probablement cette énergie serait très forte. « Mais dans l'état de choses actuel j'ai remarqué, « depuis des années d'observation sur moi-même, « que ce n'est pas dans mes heures de clarté et de « vigueur que cette doctrine s'impose à mon esprit ; « qu'en présence de pensées plus fortifiantes et plus « saines, elle se dissout toujours et disparaît comme « n'offrant pas la solution du mystère dans lequel « nous sommes plongés et dont nous faisons partie [2] ».

Les transformations de la matière demeurent inexplicables sans un principe transformateur. En restant dans la seule considération des phénomènes qui

[1] *Revue scientifique* de Paris, du 19 septembre 1874, page 279.

[2] M. l'abbé Moignot a inséré la traduction du discours de M. Tyndall et de sa préface dans son volume *La foi et la conscience*, Paris, librairie Gauthier-Villars, 1875.

sont l'objet de la physique et de la chimie, il faut admettre avec la matière une force, ou des forces organisatrices qui président à ses mouvements. Il le faut, si on ne consent pas à dire avec M. Moleschott que « l'un des caractères les plus généraux de la ma- « tière est de pouvoir, dans des circonstances pro- « pices, se mettre elle-même en mouvement[1] », ce qui est le renversement direct des bases de la science moderne. Les matérialistes sentent la gravité de la question. Ils font des efforts considérables pour justifier cette parole très hardie de M. Herzen : « La force et la matière sont une seule et même chose[2] », mais ces efforts ne sont pas couronnés de succès.

15. *Le matérialisme ne réussit pas à ramener à l'unité la force et la matière.*

En admettant qu'il n'existe que la matière et ses mouvements, on a encore deux principes pour l'explication du monde ; le dualisme de la matière et de la force, qui est la manière de penser de plusieurs des anciens philosophes de la Grèce. Il ne s'agit pas ici de la force de résistance qui est la conception même de la matière, mais d'une force agissant du dehors sur cette matière pour l'organisation des choses et qui se manifeste par le mouvement. Le mouvement n'est pas compris dans l'idée du corps ; nous concevons parfaitement le corps à l'état de repos ; le bon sens le dit, et tous les traités de mécanique en font

[1] *La circulation de la vie*, lettre 17. Voir sur la négation de la loi d'inertie les pages 199 et suivantes de mon volume sur la *Physique moderne*.

[2] *Le cerveau et l'activité cérébrale*, page 53.

foi. La matière et la force qui la meut forment donc une dualité ; et l'esprit de la philosophie entre en lutte avec toutes les conceptions qui n'aboutissent pas à un monisme. Telle est l'origine des efforts des matérialistes pour détruire la dualité en affirmant que le mouvement fait partie de l'idée même de la matière.

La tendance à déclarer l'idée du mouvement inhérente à celle de la matière s'insinue même chez des écrivains qui ne font pas profession de matérialisme. M. Laugel, par exemple, écrit : « Imaginer la ma- « tière immobile, c'est vouloir en anéantir la notion « même [1] ». Si l'auteur disait : l'expérience enseigne que toute matière se meut, il exprimerait le résultat vrai de la science ; mais il affirme que l'idée du repos anéantit la notion même de la matière. Comment donc ? Les hommes ont cru pendant longtemps que la terre était immobile au centre du monde : n'avaient-ils pas la notion de la matière ? Lorsqu'un professeur de mécanique parle d'un corps à l'état de repos détruit-il l'idée du corps ? M. Laugel, sans doute, ne l'entend pas ainsi, et n'autoriserait pas à prendre sa phrase à la lettre ; mais cette phrase trahit d'une manière instructive la tendance que je signale. M. Guillemin écrit : « Depuis les observations de Galilée, « on sait que la pesanteur est une force inhérente à « la matière même qui compose le globe terrestre [2] ». Affirmer que le mouvement est inhérent à la matière ! Jamais le sage et circonspect Galilée n'a

[1] *Science et philosophie*, page 27.
[2] *Le ciel*, page 549.

pensé ainsi. Cette assertion métaphysique est contraire aux règles de sa méthode. M. Littré écrit : « Depuis Newton et ses successeurs, nous ne pou-« vons concevoir la matière sans gravitation [1] ». Toujours la même tentative pour affirmer l'inhérence nécessaire du mouvement à la matière. C'est l'effort de l'esprit philosophique pour atteindre l'un ; mais cet effort se manifeste par une confusion complète entre les idées de l'expérience et les concepts primitifs de la raison. Depuis Galilée, nous connaissons mieux la pesanteur ; depuis Newton, nous nous rendons compte des mouvements astronomiques par l'hypothèse de la gravitation ; voilà le vrai. Mais dire que depuis Galilée nous savons que la force est inhérente à la matière, dire que nous ne pouvons concevoir la matière sans la gravitation ! ! J'en appelle à Newton, à ce rare et grand esprit, qui s'est expliqué à cet égard avec une parfaite précision : « Je n'exa-« mine point quelle peut être la cause de ces attrac-« tions. Ce que j'appelle attraction peut être produit « par une impulsion ou par d'autres moyens qui me « sont inconnus [2] ». Voici, de plus, le résumé des vues émises dans la conclusion du livre des Principes : « Je « pars d'un fait, je n'y vois qu'un fait, c'est que les « corps se comportent de telle manière qu'en suppo-« sant qu'ils s'attirent selon telle loi mathématique je « réussis par le calcul à rendre compte de leurs mou-« vements. Quant à la cause de ces mouvements, elle « reste en dehors de mes recherches. Affirmer que les

[1] *Journal des Débats,* 6 février 1866.

[2] *Optique,* livre III, question 31.

« corps ont la cause de leurs mouvements en eux-« mêmes, est une affirmation dont je demande qu'on « ne m'accuse pas ».

Comment des hommes qui sont au courant de la science peuvent-ils nous dire qu'on ne peut pas concevoir la matière sans gravitation, quand il n'y a pas un physicien éclairé qui n'admette que, si on peut ramener un jour les phénomènes de la gravitation à des phénomènes d'impulsion, la science aura fait, ce jour-là, un immense progrès? Qu'est-ce qui pousse à affirmer que la gravitation est inhérente à la matière? L'esprit philosophique, le besoin d'unité qui cherche à se satisfaire en ramenant à l'unité la dualité de la matière et du mouvement.

Cette même tendance de l'esprit se manifeste d'une manière plus caractérisée encore en poussant à affirmer, non seulement l'inhérence du mouvement à la matière, mais l'identité de la matière et du mouvement. J'ai indiqué plus haut la position prise par quelques théoriciens modernes qui disent : « Nous « ne sommes point matérialistes ; il s'en faut du tout « au tout ; car nous n'admettons pas l'existence de la « matière ; nous n'admettons que des forces ». On atteint ainsi l'unité, mais à quel prix? Qu'est-ce que la force? La force, dit-on à l'ordinaire, est la cause du mouvement ; mais la force, séparée de toute idée psychologique, n'est que l'expression du mouvement, et nullement sa cause. C'est ce qu'ont fort bien établi Carnot, dans sa *Mécanique*, et Auguste Comte dans son Cours de philosophie positive. Qu'est-ce donc, pour un matérialiste conséquent, que la force dépouillée de toute conception empruntée à la cons-

cience de notre propre action ? C'est l'expression du mouvement. Admettre seulement la force, c'est donc tout ramener au mouvement identifié à la matière ; voilà l'unité. Mais c'est le mouvement de quoi ? Puisqu'il n'y a rien d'autre que le mouvement, c'est le mouvement qui se meut. Or personne ne comprendra jamais ce qu'est un mouvement qui se meut. Le prix dont on paie l'unité est donc le sacrifice de l'intelligence. Ce dynamisme n'est qu'un matérialisme déguisé. On ramène tout aux mouvements de la matière qui sont l'objet de nos sens ; puis, pour atteindre l'unité, on abstrait le mouvement dont on cherche à faire le principe universel par la conception impossible d'un mouvement absolu, d'un mouvement sans rien de mû, ce qui revient à concevoir un attribut sans sujet. Il est difficile de ne pas accorder à Pascal « qu'on ne peut imaginer de mouvement sans quelque « chose qui se meut [1] », et à Würtz « qu'on ne peut concevoir un mouvement sans mobile [2] ». Un honorable professeur de physiologie a pourtant fait, il y a quelques années, une tentative hardie pour nier l'impossibilité de concevoir le mouvement sans quelque chose qui se meut. M. Beaunis constate que, « en « analysant le mouvement, l'esprit humain y a trouvé « trois choses : 1° un mouvement ; 2° un mobile ou corps « mû ; 3° un moteur ou une cause de mouvement ». Mais cet auteur croit pouvoir réduire ces trois choses à une ; voici comment : En ce qui concerne la matière brute, la cause d'un mouvement n'est jamais qu'un

[1] *Pensées.* De l'esprit géométrique.
[2] *Théorie atomique,* page 223.

mouvement antécédent. Cette affirmation discutable étant admise, plus de moteur qui se distingue du mouvement. Quant au mobile, au corps mû, comment le connaissons-nous? « nous ne pouvons apprécier la résistance de la matière que par l'effort « que nous faisons contre cette matière, autrement « dit par un mouvement musculaire. C'est ainsi que « le corps mû se réduit en dernier lieu à un mouve- « ment. » L'auteur conclut donc hardiment : « Les « trois choses que l'esprit humain trouve dans les « phénomènes de la nature brute : mouvement, « mobile et moteur, se réduisent à une chose unique : « le mouvement[1] ». Je ne discute pas la valeur de cette argumentation dans laquelle le paradoxe atteint des limites extrêmes ; je me borne à constater, par un exemple significatif, combien il est difficile, pour ne pas dire plus, de ramener à l'unité, c'est-à-dire d'identifier la force et la matière d'une manière générale. Les efforts des matérialistes pour atteindre l'unité ne réussissent pas ; mais plus cette recherche de l'unité les entraîne dans des voies sans issue, plus elle leur impose des tentatives étranges, plus elle se montre comme l'expression du besoin le plus profond de la raison.

16. *Le matérialisme ne réussit pas à expliquer l'origine de la multiplicité des existences.*

L'un est postulé par la raison ; le multiple est constaté par l'expérience ; c'est pourquoi la philoso-

[1] *Nouveaux éléments de physiologie humaine,* Paris, librairie J.-B. Baillière, 1876, pages 5 à 7.

phie a deux tâches essentielles. La première est d'atteindre un principe d'unité; la seconde est d'expliquer comment la multiplicité des existences a pu procéder de l'unité d'un premier principe. Le matérialisme échoue dans la tentative d'accomplir cette première tâche, il ne réussit pas mieux pour la seconde.

Admettons comme une sorte d'unité les atomes au moyen desquels Démocrite et Epicure ont voulu expliquer le monde. Il faut considérer ces atomes comme semblables entre eux et doués de directions analogues, pour obtenir la conception, non d'une unité vraie, mais au moins de l'uniformité qui est une sorte d'unité trompeuse. Cela étant admis, d'où procèdent les combinaisons diverses de la matière? quelle est la cause de leur variété et de leur succession? Le mouvement des atomes et les agrégats divers résultant de ce mouvement. Mais si les atomes étaient doués de mouvements parallèles dans l'espace, ils se mouvraient éternellement les uns à côté des autres, sans se combiner jamais. Pour échapper à cette conséquence, Epicure admettait dans les atomes un mouvement déclinatoire (Lucrèce dira *clinamen)* qui les rapproche et peut expliquer la diversité de leurs combinaisons. Mais, comme le faisait remarquer Cicéron, Epicure admet que les atomes ont tous une direction rectiligne et perpendiculaire, d'où résulte qu'ils ne devaient pas se toucher; et son mouvement déclinatoire apparaît, dans son système, comme un mouvement *sans cause.* C'est donc par l'affirmation d'un fait sans cause que le plus célèbre des matérialistes de l'antiquité expliquait la produc-

tion des existences multiples à partir de la fallacieuse unité qu'il plaçait à l'origine des choses.

Telle est l'impuissance du matérialisme mécanique pour expliquer l'origine de la diversité des êtres. L'impuissance du matérialisme transformiste n'est pas moindre. On a vu plus haut que, pour les penseurs qui ont besoin d'idées claires, le matérialisme transformiste se ramène au matérialisme mécanique. Comment la doctrine échappe-t-elle à cette destinée? Elle peut le faire de deux manières : Ou bien, le fait de la diversité des êtres et de leur apparition successive est considéré comme le produit d'une loi qui en est l'explication suffisante. Mais une loi est l'expression du mode des faits et n'en indique pas la raison d'être ; d'où résulte que l'on peut faire à cette théorie l'objection adressée par Cicéron au système d'Epicure : Votre monde demeure sans cause. Ou bien, on cherche dans la matière même la cause de ses modifications et celle des phénomènes de tous les ordres. Dans ce cas on se met en contradiction avec les résultats des sciences expérimentales. La première de ces alternatives est la banqueroute de la logique, la seconde est la banqueroute de la physique. Ni sous l'une, ni sous l'autre de ces deux formes, le matérialisme ne réussit à rendre compte, en partant d'un principe d'unité, de la multiplicité des existences qui est la plus certaine de toutes les données de l'observation.

17. *Le matérialisme fait un emploi illégitime des notions transcendantes de la raison.*

La pensée humaine, ainsi que je l'ai indiqué dans les linéaments de l'analyse, renferme, avec les lois de l'intelligence qui sont l'objet propre de la logique, des notions transcendantes qui devraient faire l'objet d'une science spéciale : la métaphysique expérimentale. Au nombre de ces notions sont celles de l'infini, de l'éternité, de la nécessité. Le matérialisme, comme tout système qui prétend faire de la sensation l'origine unique de nos connaissances, est absolument incapable d'expliquer l'origine de ces notions. Ses adeptes cependant les emploient d'une manière tout à fait illégitime. Voici à cet égard deux exemples dont j'ai eu l'occasion de faire usage ailleurs, mais que je tiens à reproduire ici ; ils suffiront, tant ils sont typiques. Le docteur Büchner écrit : « Nous « ne sommes pas capables de nous faire une idée « même approximativement *d'éternel, d'infini,* parce « que notre esprit renfermé dans les limites des sens « par rapport à l'espace et au temps, ne saurait fran- « chir ces bornes pour s'élever à la hauteur de cette « idée ». Voilà l'incompétence du matérialisme pour atteindre les notions transcendantes dûment constatée. Et pourtant, au bas de la page où se trouvent les paroles qu'on vient de lire, on trouve ces autres paroles : « Il n'y a pas seulement toute « raison expérimentale qui nous manque pour « admettre que la matière et l'espace ont eu un « commencement, qu'ils peuvent être changés ou dé- « truits ; on ne peut non plus s'en faire une idée.

« C'est pourquoi il faut que la matière et l'espace « soient *éternels*[1] ». Le même auteur écrit ailleurs : « Les lois qui déterminent l'activité de la nature sont *éternelles* et *immuables*[2] ». On trouve enfin dans la table du volume ce titre : *Infini de la matière*. M. Moleschott enseigne que toutes nos idées viennent de l'expérience sensible seule, en sorte que notre science n'est que « l'expression abstraite de la somme des faits conquis par les sens de l'homme[3] ». Cela ne l'empêche pas d'écrire que la matière est douée d'immutabilité, que le mouvement est *éternel*[4], et que « les lois de la nature sont l'expression la plus rigoureuse de la nécessité[5] ».

Voilà deux auteurs qui affirment qu'il n'y a de valable que les données de l'expérience sensible, et qui appliquent à l'objet des sens les notions transcendantes de la métaphysique. Il leur serait cependant plus que difficile d'indiquer quel est celui de nos sens par lequel ces idées ont pénétré dans l'entendement. C'est ainsi que les notions métaphysiques proscrites par l'idée de la science imposée au matérialisme s'y introduisent par le fonctionnement naturel de l'esprit humain. Elles y entrent par une porte dérobée et s'y installent d'une manière indue, comme une protestation de l'intelligence des auteurs contre l'erreur de leur doctrine.

[1] *Force et matière*. Traduction de Gamper, approuvée par l'auteur, Leipzig, 1863, page 181.

[2] Ibid., page 33.

[3] *La circulation de la vie*, traduction Cazelle, Paris, Germer Baillière, 1886, tome I, page 10.

[4] Ibid., page 29.

[5] Ibid., page 6.

18. *Le matérialisme nie les données les plus importantes de l'analyse.*

Il ne s'agit pas ici d'une étude complète des conséquences du matérialisme et de leur comparaison avec les données de l'expérience. C'est à la synthèse que cette tâche est réservée. Le but de la partie actuelle de mon travail est seulement de constater si l'hypothèse du matérialisme offre les caractères d'une hypothèse valable, ou si elle ne doit pas être rejetée, par de bonnes raisons, même avant une étude détaillée. Les considérations précédentes établissent qu'une théorie qui n'atteint pas un vrai principe d'unité, et qui n'explique pas le passage de l'un au multiple, ne réalise pas les deux postulats essentiels de la philosophie. Ce qui achève la condamnation de cette doctrine, c'est qu'elle nie plusieurs des données fondamentales de l'expérience. Deux exemples suffiront : le matérialisme nie la distinction du sujet et de l'objet dans l'acte de la connaissance ; il nie l'existence de l'obligation morale. S'il est un fait absolument certain c'est que, tandis que les sensations pures sont de simples modes du moi, dans tout acte de perception le sujet qui connaît se distingue d'un objet connu. Lorsqu'il s'agit de la connaissance des corps, les données de la perception sensible se distinguent profondément des phénomènes psychiques et des données immédiates de la raison. On a d'une part la matière et ses propriétés, d'autre part les phénomènes subjectifs perçus dans la conscience. On a vu le matérialisme faire un effort impuissant pour réduire à l'unité la matière et la force ; il s'agit

ici d'une tentative plus difficile encore, il s'agit de réduire à l'unité le sujet et l'objet de la connaissance, le fait matériel et le fait de conscience. M. Lewes n'a pas reculé devant une entreprise aussi hardie. Il écrit qu'il ne faut pas admettre de différence essentielle entre un mouvement moléculaire et un état de conscience, parce que ce sont « les deux faces d'une seule et même réalité [1] ». M. Léon Dumont, acceptant la pensée de l'écrivain anglais, parle du mouvement dont la face subjective est « un fait de conscience élémentaire [2] ».

Ainsi se trouve niée la différence du sujet et de l'objet ; mais je ne sais rien de plus inintelligible dans toute l'histoire de la philosophie que cette théorie de la face subjective des mouvements de la matière.

A cette négation de la différence du sujet et de l'objet de la connaissance, qui contredit les bases d'une saine psychologie, le matérialisme joint la négation de la réalité du libre arbitre. Dans une conception exclusivement mécanique de l'univers, il n'y a aucune place pour la liberté, et là où il n'y a aucune place pour la liberté, toutes nos idées morales et sociales manquent de base. On dit bien, avec Strauss, « l'utilité d'une idée ne prouve rien quand il s'agit de savoir si elle est vraie [3] » et nous sommes souvent engagés à mettre de côté, quand il s'agit de science, ce qu'on appelle des affaires de sentiment. Mais la question est de savoir si le sentiment de l'obli-

[1] *Revue philosophique*, de Paris, décembre 1879, page 643.
[2] *Revue scientifique*, 8 mai 1875.
[3] *Compte rendu de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1870, page 591.

gation n'est pas un fait psychique, dûment constaté par l'analyse, et si ce fait ne postule pas l'existence d'un élément de liberté que le matérialisme nie. J'insisterai seulement ici sur un point spécial de la question. Le matérialisme, ramenant tout à un mécanisme fatal, nie la liberté, la volonté. Mais d'où vient l'idée de la matière ? S'il y a quelque chose de solidement établi en philosophie, c'est, je le pense, que l'idée de la matière, son concept primitif, résulte pour nous des fonctions du toucher : *Materiæ vis insita est potentia resistendi,* comme l'écrivait Newton[1]. L'idée de la matière naît de la résistance qu'elle oppose à notre effort. Sans la résistance, pas d'idée de la matière ; sans l'effort, pas d'idée de la résistance ; sans le sentiment de notre puissance personnelle, de notre causalité libre, point d'effort. On nie donc la volonté dans le système matérialiste au nom de la matière ; et nous n'aurions point d'idée de la matière sans l'existence de la volonté. Le matérialisme qui nie les faits de l'intelligence, sans lesquels le matérialisme n'existerait pas, les faits de la sensibilité, sans lesquels les propriétés physiques de la matière n'existeraient pas, nie donc avant tout la puissance libre sans laquelle l'idée de la matière n'existerait pas. Il se sert d'une idée pour contester l'origine même de l'idée dont il se sert. C'est, à mon sens, au point de vue strictement scientifique, sa première et plus sévère condamnation. Comment des savants estimables se laissent-ils séduire par une telle doctrine ?

[1] Livre des *Principes*, définition 3.

19. *Le matérialisme est le résultat d'une culture incomplète de la pensée.*

Leibniz nous informe que, au début de ses travaux personnels, il fut un moment incliné vers le matérialisme. Il écrit : « Au commencement, lorsque je « m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné « dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui « remplit le mieux l'imagination[1] ». Il signale le fait de son adhésion momentanée à une doctrine que la réflexion devait lui faire abandonner, et il en indique la cause. Ce qui fait la séduction du matérialisme c'est qu'il satisfait l'imagination ; ce qui le fait abandonner c'est l'éveil de la réflexion.

Les naturalistes, les médecins, tous les savants dont les études sont spécialement dirigées vers les objets des sens, peuvent être enclins à ne rien voir au delà de la matière. Ceux qui cèdent à cette tentation demeurent dans une culture incomplète de la pensée ; ceux qui réfléchissent sérieusement évitent cet écueil. M. Chevreul, le célèbre chimiste, s'appliquait à marquer, dans toutes les occasions, la part de la pensée, du sujet, dans toutes les connaissances. En parlant des hommes qui affirment qu' « il n'existe « dans l'univers que de la matière brute et des forces « qui y sont inhérentes, il demande si leur affirmation « résulte de l'emploi d'une méthode vraiment expé- « rimentale ; et il répond « assurément non[2] ». M.

[1] *Système nouveau de la nature et de la communication des substances.* Edition Erdmann, page 124.

[2] Consulter pour les opinions philosophiques de M. Chevreul : *Le matérialisme et la science* par E. Caro, Paris, Hachette, 1867, spécialement aux pages 181, 216 et 283.

Herbert, professeur de géologie à la faculté des sciences de Paris, écrivait vers la fin de sa carrière : « La science ne saurait conduire au matérialisme. « S'il y a des tendances matérialistes dans notre « société, elles reposent sur des illusions; elles ne « peuvent germer que dans des esprits complètement « absorbés par des études spéciales et qui oublient « le reste du monde [1] ». Ce reste du monde que le matérialiste oublie, c'est avant tout lui-même, cette part du sujet dans la formation de nos pensées que M. Chevreul rappelait avec une insistance utile. On peut présenter à ce sujet, entre bien d'autres, une considération décisive.

Leibniz, à la suite du passage cité plus haut, expose les pensées d'ordre dynamique qui lui ont révélé l'insuffisance du matérialisme pour l'explication de l'univers. La nature encyclopédique de sa pensée ne lui permettait pas de s'enfermer dans la considération d'un seul ordre de faits. Puis, c'est le point sur lequel je désire appeler spécialement l'attention, son génie mathématique devait l'empêcher d'oublier l'élément *a priori* qui est, dans la construction de la science, la part essentielle du sujet. Les mathématiques bien comprises sont la barrière infranchissable qui réduit à l'impuissance tous les efforts de l'empirisme. Le matérialisme, lorsqu'il se comprend bien lui-même, arrive à réduire l'explication de tous les phénomènes à la mécanique des atomes. La mécanique est la science du mouvement. Comment établit-elle ses formules ? Par l'application au mouvement de lois ma-

[1] *Moniteur universel* de mars 1868.

thématiques exprimées par des formules d'algèbre. Qu'est-ce qu'une formule d'algèbre ? Une formule d'algèbre est-elle la propriété d'un atome ou d'une combinaison d'atomes ? Personne n'oserait le dire sérieusement. Qui dit mécanique dit mathématiques ; qui dit mathématiques met en saillie l'élément *a priori* de l'esprit humain, c'est-à-dire l'intelligence. On connaît cette belle démonstration du Socrate de Platon, qui, dans le dialogue de Ménon, prouve, en interrogeant un esclave, que la raison renferme en elle-même des éléments de science. Platon avait écrit sur la porte de son école : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ». Pourquoi ? Pour qu'on ne vînt pas à son école avant d'avoir compris, par l'étude de la géométrie, qu'il y a des idées qui ne viennent pas des sens. Peut-être aussi cet esprit amoureux de l'idéale beauté demandait-il qu'on sût la géométrie avant d'entrer à son école, parce qu'il aurait trouvé déplaisant d'avoir à l'enseigner lui-même. Il demandait qu'on fît assez de mathématiques pour retirer le profit philosophique de cette étude, c'est-à-dire pour constater la part de l'élément *a priori* dans le savoir humain ; mais il désirait qu'on n'en fît pas trop. Les mathématiques en effet peuvent avoir sur le développement général de l'intelligence deux influences non seulement diverses, mais contraires. Ceux qui en comprennent la signification prennent place au rang des défenseurs du caractère spécifique de l'intelligence, car il est évident pour eux que les conceptions mathématiques, qui s'éveillent à l'occasion de l'expérience sensible, n'ont pourtant pas leur origine dans les fonctions des sens. Ceux qui em-

ploient les mathématiques sans se rendre compte de leur nature et de leur origine, risquent d'oublier la part de l'élément *a priori*, de s'absorber dans la contemplation de cette matière dont les mouvements sont régis selon les lois du nombre, sans comprendre que la conception de ces lois met en évidence les éléments immatériels de la pensée. On rencontre donc un certain nombre de mathématiciens dans l'école matérialiste ; ce sont des hommes distraits qui ne réfléchissent pas sur les fondements de la science qu'ils cultivent. Mais adressez-vous aux hommes qui ont fondé cette science ; vous les trouverez dans les rangs des défenseurs les plus décidés de l'innéité des principes de l'intelligence et de la raison. Il est trois noms qui brillent d'un éclat exceptionnel dans l'histoire des mathématiques : Pythagore, qui a conçu le rapport de l'étendue aux nombres, base de la géométrie ; Descartes, qui a fondé l'application de l'algèbre à la géométrie ; Leibniz, qui, en même temps que Newton, a découvert le calcul infinitésimal. Ce sont trois des défenseurs les plus compétents et les plus illustres de l'ordre spirituel, parce qu'ils ne s'absorbaient pas dans la contemplation des phénomènes extérieurs régis selon les lois du nombre, en oubliant la puissance propre de l'esprit humain révélé par l'établissement de ces lois.

Cicéron raconte que lorsque Polyénus, qui avait cultivé les mathématiques avec succès, devint disciple d'Epicure, il sentit que la science qu'il avait cultivée renfermait des objections insolubles à la doctrine de son maître ; c'est pourquoi il se décida à déclarer que la géométrie était

fausse [1]. Pour conclure, le matérialisme est une hypothèse à rejeter comme ne réalisant pas les postulats d'une vraie philosophie. Ses tentatives de synthèse confirment les motifs d'un rejet que les considérations qui précèdent suffisent déjà à justifier.

[1] Totam geometriam falsam esse credidit. *Académiques,* livre II, article 33.

L'IDÉALISME

Une doctrine, dont Berkeley fut l'un des principaux représentants, nie l'existence objective de la matière pour n'en laisser subsister que l'idée. C'est un idéalisme partiel qu'on peut nommer *psychologique*, parce que l'examen de sa valeur appartient à l'étude de la perception qui est une des parties importantes de la psychologie. L'Idéalisme *philosophique*, qui est celui dont j'ai à m'occuper ici, est difficile à bien entendre parce qu'il est essentiellement obscur. Je ferai à ce sujet une réflexion générale.

La culture philosophique peut être atteinte de deux maladies d'un caractère opposé. L'une est une sorte de maladie superficielle; c'est la légèreté de l'esprit, qui se refuse à l'étude de tout ce qui est difficile, et part du principe que tout ce qui lui paraît obscur est incompréhensible. Quiconque veut travailler au progrès de la philosophie doit se garder soigneusement de ce travers. Si une théorie qui vous paraît obscure a été admise par des hommes dont la valeur est incontestée et par des écoles célèbres, ce n'est pas une raison pour l'accepter, mais c'est une raison pour admettre qu'il vaut la peine de faire des efforts sérieux pour l'entendre. J'ai rencontré, un jour, sous la plume d'un théologien, plus ou moins philo-

sophe, qui vivait au milieu du XIXme siècle, cette affirmation tranchante : « Ce que Leibniz a pu penser m'est tout à fait indifférent ». J'ai peut-être eu tort; mais, à dater de ce moment, ce que cet écrivain pouvait publier m'est devenu indifférent. Le respect des grandes intelligences est un secours précieux dans la recherche de la vérité.

L'autre maladie à laquelle la culture philosophique se trouve exposée consiste à penser que toute idée profonde est nécessairement obscure, puis à convertir la proposition en prenant l'obscurité pour un signe de la profondeur. Il importe cependant de comprendre que l'obscurité de la parole peut révéler le trouble et non la profondeur de la pensée. L'effort du philosophe doit avoir pour résultat de discerner ce que l'intelligence humaine peut saisir et de l'exposer clairement, et, s'il se trouve en présence de problèmes insolubles, de ne pas vouloir les résoudre par des explications fallacieuses, mais de rendre les ténèbres visibles, en distinguant les parties éclairées de celles qui demeurent des mystères. Pour user d'une comparaison, une théorie philosophique doit avoir le caractère des eaux du Rhône sous les ponts de Genève; ces eaux sont claires et profondes.

Une fois maître de sa pensée, le philosophe doit mettre en pratique une maxime de J.-J. Rousseau qui dit que tout l'art d'écrire consiste à travailler sa parole jusqu'à ce qu'elle exprime ce qu'on veut dire aussi exactement que possible. C'est en effet le style des écrivains qui est souvent l'une des origines de l'obscurité de leurs doctrines. A égalité de profondeur de la pensée, Kant est plus difficile à entendre

que Leibniz. Mais, quel que soit le style dans lequel il est exprimé, l'idéalisme est toujours difficile à entendre. Cela est vrai de ses expositions sous la plume des philosophes de l'Inde et des anciens Grecs aussi bien que sous celle des Allemands modernes. L'obscurité résulte de la nature de la doctrine.

20. *L'idéalisme cherche le principe de ses explications dans l'existence objective des idées.*

Il importe de distinguer l'idéalisme du spiritualisme. On confond souvent ces deux systèmes parce qu'ils luttent en commun contre le matérialisme ; mais ils sont d'ailleurs absolument opposés, comme la suite de cette étude le montrera.

Le monde est ordonné selon l'intelligence ; c'est le postulat de toute recherche scientifique. « La science suppose l'harmonie des faits et de la raison [1]». En supposant l'harmonie des faits et de la raison, la science suppose la distinction du sujet de la connaissance et de son objet [2], car l'harmonie étant un rapport, et non pas une identité, réclame deux termes différents.

Quel est l'objet de la pensée scientifique ? S'agit-il des êtres ? Les existences individuelles sont en nombre indéfini ; ce que la science cherche ce sont des types qui aient un caractère de généralité, et qui représentent quelque chose qui demeure sous la multiplicité et la diversité de ses manifestations. Si je demande : Qu'est-ce qu'un homme ? Qu'est-ce qu'un

[1] *Définition de la philosophie,* article 73.

[2] Ibid., article 72.

animal? Qu'est-ce qu'une plante? Qu'est-ce que l'or? le soufre? le carbone? la réponse aura toujours le caractère de généralité, car, ainsi que l'enseignait déjà Aristote, « il n'y a pas de science du particulier [1] ». Les types caractérisant des classes, et sous lesquels la science réunit des multitudes indéfinies d'êtres, sont des idées. — Pour l'explication des rapports des êtres entre eux, la science cherche des lois qui expriment ces rapports, et qui se maintiennent dans leur unité sous la diversité indéfinie de leurs applications. Les lois, comme les types, sont des idées.

Le but de la science est donc de mettre la pensée du savant, pensée qui a un caractère personnel, d'accord avec une pensée qui est objective et impersonnelle, du moins en tant qu'il s'agit d'une personnalité humaine. Cet accord est le caractère de la vérité. A proprement parler, la vérité n'est pas « l'équation de la pensée et des choses », comme le dit une formule célèbre; c'est la conformité de la pensée personnelle de l'homme avec une pensée qui régit la nature. Qu'il s'agisse de l'étude des données de la raison (métaphysique, mathématiques), des sciences de faits (physique, histoire), il en est toujours ainsi. Il est évident, pour le dire encore une fois, que si le monde n'était pas ordonné selon l'intelligence, la science serait impossible. *Le réel est rationnel*, c'est ce qui permet à notre raison de chercher à comprendre le monde. Mais voici ce qui donne à l'idéalisme philosophique un caractère si difficile que la

[1] *Définition de la philosophie*, articles 20 à 25.

doctrine en devient très obscure. L'idéalisme accorde une réalité objective à l'idée en soi séparée d'un sujet qui la conçoit et des objets de son application. De la thèse que le réel est rationnel, il passe à l'affirmation que le *rationnel est seul réel,* ou, ce qui revient au même, à l'affirmation de *l'identité de l'être et de la pensée*. Cette formule difficile à entendre se trouve déjà dans les fragments du poème de Parménide. Avant d'aborder directement l'étude de cette doctrine, il convient de signaler deux formes sous lesquelles elle se présente, deux formes qui diffèrent, sous des rapports de quelque importance, mais dont le contenu est le même pour le fondement de la théorie.

21. *L'idéalisme se présente sous deux formes : l'idéalisme de l'origine et l'idéalisme de la fin.*

Pour rattacher ces deux variétés de la doctrine aux noms de deux hommes célèbres, on peut dire que l'idéalisme de l'origine est celui de Spinoza, et l'idéalisme de la fin celui de Hegel. On pourrait hésiter à placer Spinoza au rang des idéalistes. En effet, il définit ainsi le principe de l'univers auquel, pour se conformer à l'usage, il donne le nom de Dieu : « Dieu « est une substance constituée par une infinité d'attri« buts dont chacun exprime une essence éternelle et « infinie [1] ». Le principe de l'univers paraît donc être pour lui une substance, conception objective de l'être, mais ce n'est là qu'une apparence. Il explique, en effet, qu'il comprend la substance qu'il nomme

[1] *Ethique.* Partie I, Proposition 11.

Dieu de telle manière que « ni l'intelligence, ni la volonté n'appartiennent à sa nature [1] ». D'où procède donc l'univers? Voici la réponse : « De la nature « infinie du principe du monde une infinité de choses « infiniment modifiées ont découlé nécessairement « ou découlent sans cesse avec une égale nécessité, « de la même façon que de la nature du triangle il « résulte de toute éternité que ses trois angles égalent « deux droits [2] ». Dans l'idée du triangle la pensée trouve toutes les propriétés de cette figure. De même de l'intuition du premier principe et de ses attributs on peut déduire tout ce qui a été, est et sera. Rien ne s'explique donc par une substance infinie dont l'acte serait l'origine des choses, mais par le développement nécessaire d'idées éternelles, selon les lois inflexibles de la logique. « Il n'y a rien de contingent « dans la nature des Etres ; toutes choses au contraire « sont déterminées par la nécessité de la nature « divine à exister et à agir d'une manière donnée [3] ». Spinoza emploie bien, en parlant de son Dieu, les termes de *puissance* et d'*acte ;* mais ces mots n'ont pas pour lui le sens que nous leur donnons puisque, comme on vient de le voir, il énonce formellement la thèse que « ni l'intelligence ni la volonté n'appartiennent à la nature du premier principe ». Toute explication remonte aux idées qui sont les attributs de la substance éternelle. La substance n'est que le support passif de ces idées puisqu'elle n'agit pas ; elle

[1] *Ethique.* Partie I, Scholie de la Proposition 17.
[2] Ibid.
[3] Partie I, Proposition 29.

n'explique rien, et la science peut la laisser hors de ses cadres, fait qui s'est produit dans le développement subséquent de la philosophie. Tel est l'idéalisme de l'origine. Cela est difficile à entendre ; voici ce qui l'est encore plus.

Hegel a dit que sa doctrine était un spinozisme retourné. Voici la nature de ce retournement : Spinoza a raison de considérer le monde comme la manifestation nécessaire des idées éternelles ; mais le Dieu qu'il place au début des choses doit être placé à la fin. L'univers tend à la réalisation d'un plan qui ne lui préexiste pas. C'est ce qu'exprime cette formule connue : « Dieu n'est pas, il devient ». Cette pensée fondamentale de l'hégélianisme a reparu sous la plume d'un philosophe français, M. Vacherot. Ce très estimable écrivain enseignait que le monde gravite vers un idéal qui n'existe pas ; car l'idéal, c'est la perfection et, dans la pensée de M. Vacherot, ou du moins dans son système, la perfection et l'existence sont des notions contradictoires.

Ainsi, pour Spinoza, tout s'explique par un plan idéal, ou plutôt *idéel* qui se réalise nécessairement sans l'intervention d'aucune volonté divine ou humaine. A la racine de l'univers se trouve le Destin des anciens grecs et le fatalisme des musulmans. Tout ce qui arrive était écrit dans le livre des destinées. Pour Hegel, tout s'explique par un ordre qui se fait, qui devient, sans préexister à son devenir. L'idée du Destin est remplacée par l'idée du Progrès. C'est en Allemagne que cette manière de penser s'est pleinement épanouie ; mais il n'est pas interdit de croire que la France du XVIII[e] siècle, et spécialement l'ou-

vrage de Condorcet[1], ont exercé de l'influence sur le philosophe de Berlin. Il ne s'agit pas du reste ici de pensées nouvelles, mais de pensées renouvelées, qui, par une longue série d'anneaux se rattachent à une théorie dont on peut constater les germes dans les débris des textes d'Héraclite et de ceux des pythagoriciens.

Sous l'une et l'autre de ses deux formes, l'idéalisme affirme que tout dérive des idées considérées comme ayant une existence objective, une existence par soi. Ces idées préexistent à leur manifestation, ou, ce qui est plus difficile à entendre, se produisent sans préexister à leur production.

Aristote avait réduit à quatre les questions que se pose l'esprit humain en présence d'un objet dont il cherche l'explication. Une statue, par exemple, est devant moi. Si je connais la substance dont elle est faite, l'idée selon laquelle la substance est disposée, le pouvoir producteur et enfin le but poursuivi par le pouvoir producteur, je sais, au sujet de l'objet qui m'occupe, tout ce que je puis savoir. En généralisant ces pensées, les successeurs et les commentateurs d'Aristote ont formulé la doctrine célèbre des quatre causes :

— La substance des choses (cause matérielle).

— Le pouvoir producteur (cause efficiente).

— L'idée que le pouvoir voulait réaliser (cause formelle).

— Le but poursuivi par le pouvoir (cause finale).

L'analyse d'Aristote met en lumière les conditions

[1] *Esquisse des progrès de l'esprit humain.*

d'existence des choses, et par conséquent les questions que se pose la pensée pour leur explication. Dans l'usage actuel, le mot cause est ordinairement réservé à la cause efficiente. Le caractère propre de l'idéalisme est de supprimer dans ses recherches la cause matérielle et la cause efficiente pour tout ramener à la cause formelle (idéalisme de l'origine) ou a la cause finale (idéalisme de la fin). Mais, sous une de ses formes comme sous l'autre, l'idéalisme affirme que c'est dans les idées qu'on doit chercher l'explication de l'univers. C'est la thèse qu'il faut soumettre à un examen attentif.

22. *L'existence purement objective des idées est inintelligible.*

Les données de la raison qui ont un caractère *a priori* et les lois qui ont une origine expérimentale ont, quant à notre pensée, une existence impersonnelle. Les vérités mathématiques existent indépendamment des mathématiciens ; les lois de la pensée ont une existence indépendante des logiciens ; les lois dites de Kepler existaient avant que Kepler les eût formulées. Personne n'oserait dire et ne pourrait penser que les théorèmes de la géométrie et les lois de la nature n'existent que lorsqu'ils ont été découverts. Ces théorèmes et ces lois sont des réalités *idéelles* qui s'imposent à notre pensée ; mais quel est leur mode d'existence ? Ces idées ont, quant à notre esprit qui en devient le sujet, une existence objective ; mais ont-elles une existence *purement* objective, c'est-à-dire une existence sans aucun sujet, une existence en soi, ce qui est la thèse fondamen-

tale de l'idéalisme ? Non. Les formes dont s'occupe la géométrie existent-elles indépendamment des corps ? Oui ; mais où ? dans notre esprit qui les pense. Si on admet une intelligence suprême qui est le sujet des idées, tout se comprend ; mais peut-il exister des idées sans aucun esprit qui les conçoive ? Non. Ceci demande, pour être compris, un sérieux effort d'attention.

La loi de la gravitation existait certainement avant que Newton l'eût formulée. Il semble, au premier abord de la question, que cette loi existerait, réalisée dans les faits, lors même qu'aucune intelligence ne la connaîtrait. Cela est vrai des intelligences humaines et d'autres intelligences analogues, qui peuvent exister dans l'univers, et cela s'entend pourvu que l'on conserve la pensée d'une raison suprême comme sujet des lois de la nature. Mais supprimez par hypothèse toute intelligence quelconque, il n'y aura plus de loi. L'affirmation est étrange, paradoxale ; en voici la démonstration : Vous pensez que toute intelligence étant supprimée, les lois subsisteraient pourtant dans les faits qui les réalisent. Pour rester dans l'exemple que j'ai choisi, toute intelligence étant supprimée, les corps réaliseraient toujours la loi de la gravitation. Donnez une forme précise à votre pensée : sans aucun esprit concevant cette loi, les faits se passeraient pourtant *ainsi*. Que signifie ce mot ainsi ; il exprime le rapport des faits à une loi qui les exprime ; mais ce rapport suppose deux choses : les faits et la loi qui en est l'expression. La loi suppose une intelligence qui la conçoit. Supprimez toute intelligence, le rapport n'existe plus. Il subsistera des faits, et ces

faits pourront être la condition objective d'une loi qu'une intelligence pourra formuler, mais cette loi ne sera que quand surviendra une intelligence. M. Lachelier parle de « ceux qui pensent que les idées sont « quelque chose de trop subtil pour exister en elles-« mêmes[1] » ; ce n'est pas parce que les idées sont trop subtiles qu'elles ne peuvent pas exister en elles-mêmes, mais parce que l'existence des idées demeure inintelligible si on ne les considère pas comme les actes d'une intelligence. M. Lachelier écrit encore : « Tout être est une force, et toute force une pensée « qui tend à une conscience de plus en plus complète « d'elle-même[2]. » Je comprends un esprit qui prend de plus en plus conscience de soi et de ses pensées ; mais je ne comprends pas une pensée qui prend conscience d'elle-même, une pensée existant sans un sujet dont elle soit l'acte. Non seulement il faut un esprit qui pense les idées ; mais, contrairement à la thèse idéaliste de l'identité de l'être et de la pensée, il faut des êtres dans lesquels les idées se réalisent, et les êtres ne sont pas des idées. Avant de le démontrer, je désire indiquer la gravité de l'erreur commise par ceux qui cherchent dans les lois l'explication suffisante des phénomènes. Sauf erreur de ma mémoire, j'ai trouvé dans les écrits d'un astronome l'affirmation que la loi de la gravitation suffit pour rendre compte de tous les mouvements des astres. Outre la loi, l'explication des phénomènes astronomiques suppose cependant deux choses : la disposition

[1] *Le fondement de l'induction*, page 110.
[2] Ibid., page 112.

de la matière et la force d'impulsion cause des mouvements, c'est-à-dire des causes physiques. De même, il est des esprits qui croient trouver dans la loi du progrès la raison suffisante des phénomènes de l'histoire. Dans ces deux cas, on oublie que les lois ne sont que l'expression de l'action des causes [1]. Les lois réalisées comme des puissances sont de véritables idoles qu'une philosophie sérieuse doit briser.

23. *Les idées sont des rapports qui ne peuvent exister sans des êtres.*

Un écrivain français voulant exposer ce qu'il considère comme la « pensée vivante et éternelle » qui se dégage du système de Hegel, nous informe que l'un des éléments de cette pensée est, non seulement que tout est relatif, affirmation qui peut recevoir un sens vrai, mais que « tout n'est que relation [2] ». Des relations sont-elles concevables sans des êtres ? il ne le semble pas, et il faut pourtant qu'il en soit ainsi si *tout* n'est que relation.

Une idée exprimant une relation suppose trois choses : l'esprit qui la conçoit, l'objet que l'idée exprime, et le rapport de cet esprit avec l'objet. Les rapports d'ordre purement rationnel ne supposent pas seulement la pensée et son objet ; mais ils renferment l'idée de réalités présentes ou possibles. Une formule

[1] Voir ma *Définition de la philosophie*, article 31. Et consulter : Adrien Naville, *Nouvelle classification des sciences*, deuxième édition, Paris, Librairie Alcan, 1901.

[2] Article publié dans la *Revue des Deux Mondes* et reproduit dans le Volume des *Mélanges d'Histoire Religieuse*, d'Edmond Scherer, Paris, Michel Lévy. Voir les pages 367 et 374.

mathématique n'a pas de valeur sans la pensée de quantités auxquelles la formule pourra s'appliquer. L'algèbre ne vaut que parce qu'elle peut se traduire en arithmétique, et l'arithmétique abstraite n'a de valeur que parce qu'elle peut se traduire en arithmétique concrète. Sans la conception des choses nombrées réelles ou possibles, pas d'arithmétique, et sans l'arithmétique pas d'algèbre ; ou du moins ces sciences se trouveraient réduites à des abstractions pures sans rapport avec les tentatives d'explications scientifiques des données de l'observation.

Il est bien clair que toutes les idées relatives au monde sensible supposent un rapport entre l'esprit et la matière ; et il n'est pas moins clair que ce rapport, quelle que soit l'idée qu'on se forme de ce que nous appelons la matière, suppose une réalité avec laquelle l'esprit entre en rapport. Il se pose seulement, si l'on veut étendre cette remarque à tous les ordres de connaissance, une question relative à la conscience psychique. Dans la connaissance que l'esprit a de son existence et de ses modes, il semble que la pensée n'a pas d'objet distinct d'elle-même. Il est vrai que dans la conscience psychique l'esprit est à la fois sujet et objet ; mais le sujet qui perçoit demeure distinct de l'objet perçu, parce que ce qui constitue l'objet perçu ce n'est jamais l'esprit dans son abstraction pure, mais les modes tantôt passifs tantôt actifs de son existence. C'est parce que les idées sont des rapports, que leur existence en soi est inintelligible. Cette thèse est assez importante pour qu'il vaille la peine de la justifier, au prix de développements un peu longs.

Prenons, dans l'ordre des phénomènes sensibles, une idée simple : celle de la lumière. Supposons des ténèbres absolues dans lesquelles intervienne le *fiat lux*. Qu'est-ce que la lumière ? Dans les corps, c'est, selon la théorie à peu près incontestée aujourd'hui, un phénomène vibratoire [1]. Mais ces vibrations, ces ondulations ne sont pas la lumière, elles sont la condition objective de la lumière possible. Quand cette possibilité se réalisera-t-elle ? Lorsqu'il y aura des organismes capables de recevoir du dehors, de transmettre ou, dans certains cas, de produire des mouvements spéciaux auquels répondra le fait de la sensation lumineuse. Par cette sensation de la lumière et des couleurs qui la différencient, l'esprit obtient la perception du monde matériel. Mais cette sensation n'est que la partie subjective du phénomène qui ne se réalise que sous la condition de sa partie objective : les mouvements de la matière. Enlevez ces mouvements, soit qu'ils viennent du dehors, soit qu'ils procèdent de l'organisme, plus de lumière. Enlevez les êtres capables de sentir, plus de lumière dans le sens complet du terme. Il y a là une harmonie manifeste entre des faits de natures différentes : des phénomènes physiques et des êtres capables de sentir. La lumière n'existe pas dans les corps dits lumineux qui ne sont tels que par la présence d'organismes capables de sentir. La lumière n'est pas une sensation purement interne ; si nous fermons les yeux, ou si nous sommes aveugles, il fait nuit pour nous, mais la condition objective de la lumière subsiste. Quel est donc le

[1] Voir plus haut l'article 14.

contenu de l'idée de la lumière? La lumière est un rapport. Supprimez l'un ou l'autre de ses termes, le rapport cesse. Si, comme cela est probable, il y a eu une époque où le globe terrestre ne portait aucun être vivant capable de sentir, les conditions objectives de la lumière se préparaient, mais la terre n'était ni lumineuse, ni sombre ; il manquait le rapport qui seul fait la lumière. Séparée des termes du rapport, l'idée de la lumière s'évanouit. Il en est de même de l'idée de la chaleur et des autres idées de la même classe ; il en est de même des idées d'ordre supérieur, de celles du beau, du bien et du vrai.

On connaît l'admirable discours sur le beau que Platon fait adresser à Socrate par Diotime de Mantinée. Les yeux fixés sur la beauté suprême, il faut s'y élever en passant par les degrés d'une échelle ascendante, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux beaux sentiments, des beaux sentiments aux belles pensées, jusqu'à ce que, de connaissance en connaissance, on arrive à ce degré supérieur où l'on contemple la beauté suprême, le beau dans sa pureté et sa splendeur. Mais qu'est-ce que ce beau ? Est-ce une idée dont on puisse admettre la réalité objective ? Non, le beau n'est ni un objet ni une réunion d'objets. Ce beau auquel toutes les choses belles participent est un rapport entre des réalités d'ailleurs diverses, mais qui ont le caractère commun d'éveiller en nous un sentiment d'une nature spéciale que nous nommons le sentiment esthétique. L'unité du beau se trouve dans ce sentiment ; mais son unité objective est bien difficile à atteindre tant sont divers les objets que nous trouvons beaux.

Comment, par exemple, déterminer quelque chose de commun à l'Apollon du Belvédère et à ces beaux lacs qui réfléchissent dans leurs ondes les cimes neigeuses des Alpes [1] ? Ce qui demeure acquis dans tous les cas, c'est que les choses belles sont celles qui, à des degrés divers, éveillent un sentiment distinct de tous les autres. Il y a là une harmonie comparable à celle des ondulations de l'éther et de la sensation de la lumière. La différence est que, tandis que nos physiciens pensent avoir constaté la nature des mouvements qui sont la condition objective des sensations lumineuses, il ne semble pas qu'on ait découvert encore les conditions objectives du sentiment esthétique. Mais cette différence ne détruit pas l'analogie des deux ordres de phénomènes. Le beau est un rapport entre des conditions objectives, qu'il n'est pas nécessaire de pouvoir déterminer pour en affirmer l'existence, et des êtres capables d'éprouver le sentiment esthétique. Cette harmonie nous est intelligible si on admet qu'elle réalise une idée de l'intelligence suprême ; mais pas autrement. Voulez-vous, en demeurant dans le domaine de notre expérience, faire du beau une entité idéelle qui serait le beau par soi, abstraction faite de ses conditions ? Pouvez-vous conserver un rapport sans les existences que ce rapport suppose ? Enlevez les conditions objectives du sentiment esthétique ou la présence de ce sentiment, que reste-t-il de beau ? Rien ; son idée s'évanouit. Il en est de même de l'idée du Bien.

[1] On consultera avec intérêt sur les diverses tentatives faites pour définir le beau, le volume récemment publié par M. Lechalas, *Etudes esthétiques*, Paris, Alcan, 1902.

Platon ne distingue pas toujours très nettement l'idée du Bien et celle du Beau ; il semble pourtant avoir fait du Bien un genre dont le Beau est une espèce. Dans le discours de Diotime, le Beau est l'objet suprême de l'amour, dans l'allégorie de la caverne, le Bien est l'objet suprême de l'intelligence, et renferme le beau comme une de ses manifestations : « On ne peut apercevoir l'idée du Bien sans conclure « qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et « de bon[1]. » Mais qu'est-ce que le Bien ? Au sens général du terme, c'est l'accord d'une réalité quelconque avec un idéal que cette réalité exprime plus ou moins complètement. Les objets matériels : un meuble, une montre, une voiture, sont bons dans la mesure où ils répondent à leur destination ; les œuvres d'art sont bonnes puisque la beauté est leur idéal ; les remèdes sont bons dans la mesure où ils guérissent. Au sens moral du terme, le Bien est l'accord des volontés avec une loi qui se pose comme l'idéal que ces volontés doivent réaliser. Qu'il s'agisse du sens général du terme, ou de son sens moral, l'idée du Bien est toujours celle d'un rapport, et ce rapport suppose deux termes : un idéal, et un état de fait qui s'en rapproche plus ou moins. Cet état de fait suppose des êtres physiques ou psychiques. Si l'on supprime un des termes du rapport, le rapport disparaît et l'idée du Bien en soi, du Bien ayant une réalité idéelle objective, demeure un concept vide dont rien ne sortira : Il en est de même de l'idée du Vrai.

Qu'est-ce que la vérité ? Il y a deux réponses à faire

[1] *République*, livre VIII.

à la question selon que l'on parle de la vérité subjective qui est une qualité de nos jugements, ou de la vérité considérée à un point de vue objectif. La vérité subjective est l'accord de nos jugements avec leur objet. C'est la définition de Spinoza : « Une idée vraie doit s'accorder avec son objet [1] ». Il faut rappeler seulement, comme je l'ai indiqué plus haut, que l'objet de la pensée, n'est pas une chose, au sens réaliste du terme, mais une idée. La vérité subjective suppose deux termes entre lesquels elle établit un rapport d'harmonie. L'un de ces termes est l'intelligence humaine et l'autre un ensemble d'idées selon lesquelles est organisé l'univers, et que la science s'efforce de reproduire. Si l'on prend la vérité au sens objectif du terme, c'est-à-dire comme étant l'objet de la science, vérité et réalité sont alors des termes synonymes ; mais la réalité est cet ensemble d'idées qui rendent raison des phénomènes. Quel mode d'existence attribuer à cette réalité qui est l'un des termes nécessaires de la vérité subjective ? L'esprit humain est le sujet de cette vérité ; ne faut-il pas un sujet à cette vérité objective qui ne devient intelligible que si on la considère comme la manifestation d'une intelligence ?

Le bien, le beau, le vrai sont des rapports. Si ces rapports existent dans l'intelligence ordonnatrice de l'univers, leur mode d'existence est expliqué et la pensée se trouve dans la lumière. Mais veut-on accorder aux idées une existence en soi, une existence indépendante d'un esprit qui les pense, et d'êtres

[1] *Ethique*. Axiomes de la première partie.

dont elles expriment les rapports? tout rentre dans la nuit. Voici un exemple de ces ténèbres : Dans un écrit de sa jeunesse, M. Taine a voulu indiquer comment on peut expliquer le monde par les idées. Il dit : « Au suprême sommet des choses, au plus haut « de l'éther lumineux et inaccessible se prononce « l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de « cette formule créatrice compose, par ses ondula- « tions inépuisables, l'immensité de l'univers. Toute « forme, tout changement, tout mouvement, toute « idée est un de ses actes[1] ». Dans ces lignes, M. Taine n'expose pas sa pensée personnelle ; mais il fait un effort sérieux pour exposer un système d'idéalisme. Le principe de l'univers est un axiome. Il faut admettre qu'un axiome ondule, et que les cieux et la terre résultent de cette ondulation. Il faut admettre qu'un axiome exécute des actes ; il faut admettre enfin qu'un axiome se prononce sans être prononcé. Tout cela est pleinement inintelligible ; et je ne pense pas qu'aucune exposition d'un idéalisme complet et conséquent puisse être moins obscure. Constatons maintenant la position dans laquelle cette doctrine se trouve en présence des plus hauts problèmes de la philosophie.

24. *L'idéalisme ne résout pas le problème du passage de l'un au multiple.*

« Il est évident qu'il y a un premier principe ». Aristote formule ainsi le besoin le plus profond de la raison qui est à la recherche de l'unité[2]. Mais ce

[1] *Les philosophes français du XIX*me *siècle*, chapitre XIV.
[2] *Métaphysique.* Livre II, article 2.

grand observateur de la nature remarque justement que si la raison cherche l'un, l'expérience nous impose l'existence du multiple; il est nécessaire d'admettre « la pluralité donnée par les sens en même temps que l'unité conçue par la raison[1] ». Le problème suprême de la philosophie est de déterminer un principe premier qui renferme en lui-même l'origine possible d'un multiple qui ne détruise pas son unité[2]. L'idéalisme ne réussit pas à résoudre ce problème, et cela est vrai de l'idéalisme sous ses deux formes. Spinoza, nous l'avons vu, a écrit : « Dieu est « une substance constituée par une infinité d'attributs « dont chacun exprime une essence infinie et éter- « nelle[3] ». C'est donc la diversité infinie placée au début des existences, ce qui supprime, au lieu de le résoudre, le problème de l'un-multiple. Sous cette pluralité des attributs de la substance, il ne reste d'autre unité que l'unité morte de cette substance inféconde. On a quelquefois désigné Spinoza comme un esprit enivré de l'unité. Cette désignation est bonne pour la doctrine de Parménide; elle ne l'est pas pour le système de Baruch.

Pour Hegel, qui devra nous arrêter plus longtemps que son devancier, la conception de l'être un est identique à celle de l'idée de l'unité en vertu du principe de l'identité du réel et du rationnel. En partant d'un premier principe ainsi conçu, comment passer à la multiplicité des existences?

[1] *Métaphysique*. Livre I, article 5.
[2] Voir plus haut, les *postulats*, article 2, page 60.
[3] *Ethique*. Partie I, proposition XI.

Voici à ce sujet les textes de Hegel, traduits par M. Vera, tels qu'on les trouve dans les articles 84 à 89 de l'*Introduction à la logique*.

84. « L'être, c'est la notion en soi. »

86. « C'est par *l'être pur* que l'on doit commencer, parce que l'être pur est aussi bien pensée pure. »

(Ces deux articles sont l'expression très précise du principe de l'identité du réel et du rationnel.)

87. « L'être pur n'est que l'abstraction pure, et « par conséquent la négation absolue qui, considérée « dans son état immédiat, est le non être. »

88. L'être et le néant sont une « seule et même chose. »

« Il est tout aussi vrai de dire que l'être et le néant « sont identiques, que de dire qu'ils diffèrent, et que « l'un n'est pas ce qu'est l'autre.

« Le non être, en tant qu'il forme une chose im- « médiate et identique à soi, ne diffère pas de l'être. « La vérité de l'être et du non être se trouve, par « conséquent, dans l'unité de tous les deux, et cette « unité, c'est le *devenir*. »

89. « Le devenir, par suite de l'opposition qu'il « contient, passe dans l'unité où les deux contraires « se trouvent supprimés ; et le résultat de ce passage « est *l'existence*. »

Je vais tâcher de faire comprendre ces hiéroglyphes.

Voici la question : Il s'agit de passer d'une unité première aux existences multiples ; pour cela il faut concevoir une unité première dont la nature permettra de comprendre comment le multiple peut en sortir. Hegel procède ainsi :

Quand nous disons : *l'être* d'une manière complè-

tement abstraite, est-ce que l'être est? Sans doute, puisque c'est l'être. Mais tout ce qui existe est-il quelque chose de *déterminé?* Oui, tout ce qui existe est quelque chose de déterminé. L'être, dans son abstraction pure, est-il quelque chose de déterminé? Non. Donc il n'est pas, puisque tout ce qui est est déterminé. Donc dans le concept absolument pur de l'être, on trouve *l'être,* c'est la thèse, et la négation de l'être c'est l'antithèse. Comment cela? Qu'est-ce qui peut être conçu comme étant et n'étant pas? Le *devenir* d'où procèdent les existences, le devenir qui est la synthèse de la thèse et de l'antithèse. Considérez un être au moment où il devient, c'est-à-dire au moment où il passe du néant à l'existence. Il est, puisqu'il passe à l'existence ; il n'est pas, puisqu'il ne sera qu'après avoir franchi le passage. Lorsqu'il devient, on peut donc dire également qu'il est et qu'il n'est pas. On constate donc dans le devenir l'identité de l'être et du non être. Voilà l'origine du monde, qui se trouve dans le concept de l'être indéterminé, affirmé et nié, l'affirmation et la négation étant conciliées dans l'idée du devenir. Le système continue ainsi : thèse, antithèse et synthèse pour rendre compte de tous les phénomènes de l'univers ; mais toutes ces explications sont le produit d'une équivoque verbale, c'est ce qu'il est important de bien entendre.

Le verbe *être* a deux sens fort différents. Dans le premier sens, il est un des éléments de toute affirmation, parce que toute affirmation s'exprime par un jugement, et que dans tout jugement il se trouve le verbe *être* comme copule. Mais le verbe *être* a un autre sens, celui *d'exister*. Cela est, veut dire alors :

« cela *est* existant ; » et quand vous dites : cela n'est pas, vous voulez dire « cela *est* n'existant pas ». Dans sa forme abstraite le verbe *être* est donc seulement la condition de la pensée, puisque seul il rend possible l'affirmation ou la négation ; mais de là rien ne sort. Le passage hégélien à l'existence par le devenir n'est qu'une équivoque entre les deux sens du verbe *être*. Quand un être passe du néant à l'existence, au moment où cet être était dans le néant, était-il ou n'était-il pas ? Il n'était pas. Dans quel sens ? Dans le sens de l'existence réelle. Il était, dans quel sens ? Dans le sens de la conception abstraite de l'être. En le supposant dans le néant, vous réalisez cet être dans votre pensée pour dire qu'il n'existe pas. C'est comme si vous disiez (par exemple : Hercule n'a jamais existé. Vous réalisez Hercule puisque vous en parlez ; vous le réalisez dans votre pensée, mais vous le réalisez pour nier son existence. Dans le sens de Hegel, on pourra donc dire : *Il est n'étant pas ;* mais dans l'affirmation, *est* est pris dans le premier sens du mot, la copule ; dans la négation, il est pris dans le second sens. La confusion de ces deux sens est l'équivoque au moyen de laquelle Hegel fait sortir l'existence du néant, et identifie l'être au non être. Mais il ne fait pas ce qu'il croit faire. Il croit passer du concept pur de l'être à l'idée du devenir ; en réalité il part de l'idée du devenir, en sorte qu'il suppose résolu le problème qu'il pense résoudre. Il part de l'idée du devenir et l'analyse. Dans un être qui devient, il trouve l'idée qu'il n'était pas (concept du néant), et l'idée qu'il est (concept de l'existence) ; mais que vaut cette analyse ?

Un corps à sa limite existe-t-il ou n'existe-t-il pas? Ou, en d'autres termes, au lieu où un corps finit, ce corps y est-il ou n'y est-il pas ? Il y est puisqu'il y finit ; il n'y est pas puisqu'il y finit. Donc il y est et il n'y est pas en même temps. Donc il y a identité de l'être et du néant. Ainsi raisonne Hegel. Mais une limite est séparation, distinction, et non pas *existence*. En géométrie une ligne est une limite et la ligne n'est pas un *espace*, précisément parce qu'elle est une limite. Ce qui est vrai de l'espace est également vrai du temps. De même qu'une ligne n'est pas un espace, la séparation de deux moments, de deux années, de deux siècles, n'est pas une durée. La limite qui sépare l'être du non être, n'est pas un être. Hegel se place à l'instant du devenir, comme dans une durée, et, réalisant la limite, vous prouve qu'à la limite l'être est et n'est pas. C'est le sophisme fondamental sur lequel repose sa doctrine. Maintenant, en remontant le cours des âges, nous allons trouver une comparaison fort instructive. Le point de départ de Parménide est exactement celui de Hegel. Il le déclare expressément ; pour lui « la pensée est la même chose que l'être », la pensée est identique à son objet[1] ». Quel est l'objet suprême de la pensée, la plus haute conception de la raison ? L'existence de l'unité suprême, de l'être un, immortel et sans fin. L'être et l'unité étant des notions identiques, comment l'un-principe serait-il divisé ? d'où proviendrait la multiplicité des existences ? Le non être n'est pas, com-

[1] On trouvera le texte des fragments de Parménide dans Francis Riaux, *Essai sur Parménide d'Elée.*

ment pourrait-il diviser l'être? Par conséquent la raison s'élevant à la conception de l'un, et n'y trouvant aucun principe de division, Parménide a conclu que le monde n'existe pas. C'est le vrai panthéisme, bien distinct de ce panthéisme faussement ainsi nommé qui affirme que le monde est tout, et que Dieu n'est pas en dehors de ce monde qui épuise son existence. « Il est impossible que rien soit produit par le non être », comme l'écrit Aristote, et Parménide, ayant identifié l'idée de l'être et l'idée de l'unité, s'enlevait tout moyen d'admettre des existences autres que l'unité primitive [1].

Parménide composa une seconde partie de son poème pour expliquer le monde, mais voici l'avertissement qu'il nous donne : « Je mets ici un terme à « mes paroles certaines, à mes réflexions sur la vérité. « Apprends maintenant les opinions des mortels en « écoutant la trompeuse harmonie de mes vers » ; et il expose une physique qui est une concession faite au vulgaire. Ce n'est pas le cas d'étudier ici le contenu du système qu'expose la trompeuse harmonie de ses vers ; mais voici un passage important à citer pour établir la comparaison en vue de laquelle je viens d'entrer dans un rapide exposé des théories du vieux philosophe d'Elée. Il donne à ses lecteurs l'avis que voici : « Détourne ton esprit de la voie où s'égarent « les ignorants mortels à la tête incertaine.... Ils se « laissent entraîner comme des hommes sourds, aveu- « gles ou engourdis, comme une race insensée, ceux « qui estiment à la fois l'être et le non être comme

[1] *Métaphysique*. Livre III, article 4.

« une même chose et comme une chose différente ; « ils suivent une route toute remplie de contradic- « tions ». Hegel écrit à Berlin : « Il est tout aussi vrai « de dire que l'être et le néant sont identiques et de « dire qu'ils diffèrent » et, à partir de l'un, il explique le monde en faisant sortir le multiple de l'un par le devenir. Parménide écrivait sur les rivages de l'Italie : « Ceux qui voudront faire sortir le multiple de « l'un par la considération de l'identité de l'être et « du néant sont des ignorants mortels à la tête insen- « sée.... ils suivent une route toute remplie de contra- « dictions ». N'est-ce pas expressément la conception de Hegel qui est traitée de la sorte, deux mille cinq cents ans avant sa réapparition moderne ? Il y a quelque chose de commun à la philosophie de ces deux antagonistes. Pourquoi l'un déclare-t-il le problème de l'un et du multiple insoluble, et pourquoi l'autre en cherche-t-il la solution dans des abstractions ténébreuses et sophistiques ? Parce qu'il manque à leurs deux philosophies la conception d'un premier principe caractérisé par un pouvoir producteur, source d'une multiplicité possible qui, loin de détruire son unité, en est au contraire la manifestation par l'harmonie des êtres issus d'une source commune. C'est la doctrine dont j'emprunte l'expression à M. Boutroux : « Dieu est le créateur de l'essence et de l'existence des êtres [1] ». Une conception de cette nature demeure étrangère à l'idéalisme sous toutes ses formes : Parménide l'ignore, Hegel la repousse.

[1] *De la contingence des lois de la nature*, page 178.

25. *L'idéalisme ne fournit pas une application légitime de l'idée de l'infini.*

L'idée de l'infini « cette notion positive et primordiale », dont Pasteur parlait si bien dans son discours de réception à l'Académie française, le 27 avril 1882, renferme, sous une forme négative, la plus haute des affirmations de l'intelligence humaine. Voici pourquoi on ne peut pas appliquer légitimement cette notion au monde des idées : Un système d'idées est déterminé en nombre, et le *nombre-infini* est une contradiction positive. L'infini est ce qui est plus grand que toute quantité déterminable, c'est pourquoi ce n'est pas une quantité. Un très estimé professeur de mathématiques me disait un jour que ceux de ses collègues qui considéraient l'infini comme une quantité disaient toujours des sottises. « Il n'y a pas de nombre infini », comme l'enseignait Leibniz qui est, en de telles matières une des autorités les plus considérables [1]. Le nombre est la négation directe de l'infini. On doit toujours hésiter à accuser de contradiction un penseur tel que Leibniz ; il me semble cependant, après y avoir bien réfléchi, que sa théorie contredit sa négation du nombre infini. Voici sa théorie : « Il « existe des possibles où il faut enfin chercher la « source des choses [2] ». La sagesse de Dieu, « non « contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, « les compare, les pèse les uns contre les autres,

[1] *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* livre II, chapitre 17, et ailleurs.

[2] *Théodicée,* à la fin.

« pour en estimer les degrés de perfection, le fort et « le faible, le bien et le mal..... Le résultat de ces « comparaisons est, par l'effet de la sagesse de Dieu « et de sa bonté, le choix du meilleur entre tous les « systèmes possibles, qui est justement le plan de « l'univers actuel [1] ».

Je ne m'arrêterai pas ici à discuter cet optimisme, à montrer que le cœur, la conscience et la raison ont bien de la peine à admettre que notre monde comme il est soit le meilleur des mondes possibles. Je ne m'arrêterai pas non plus, en ce moment, pour établir que la conception de possibles préexistant à l'acte créateur, et dans lesquels se trouve la raison des choses, dirige la pensée vers un fatalisme contre lequel le génie de Leibniz soutient une lutte qui ne demeure pas victorieuse. Je veux faire remarquer seulement la contradiction que je crois constater dans l'œuvre de l'auteur de la *Théodicée*. Il présente l'amoncellement des mondes possibles sous l'image d'une pyramide, et il écrit : « Cette pyramide a un « point (le meilleur possible), mais pas de base ; elle « va croissant à l'infini [2] ». Comment peut-on entendre que tous les possibles soient comparés sans être tous présents à l'intelligence suprême ? S'ils le sont, ils sont en nombre déterminé et il faut que la pyramide n'ait pas seulement un sommet, mais aussi une base. L'absence de sa base, sa prolongation à l'infini, contredit l'affirmation que l'intelligence suprême voit et compare tous les mondes possibles, puisqu'il faut

[1] *Théodicée*. Partie II, article 225.

[2] *Théodicée*. Partie III, article 416.

pour cela que tous ces mondes soient un nombre déterminé.

On peut concevoir un *pouvoir* infini dans lequel des réalisations en nombre indéfini peuvent être contenues, puisque leur nombre peut toujours être augmenté ; mais le monde des possibles de Leibniz, et d'une manière générale, le monde des idées ne comporte pas l'application de la notion de l'infini que toute réalisation exclut, parce que toute réalité expérimentale tombe sous la loi du nombre.

26. *L'idéalisme interprète faussement le principe de causalité.*

Le principe de causalité est l'une des lois fondamentale de la pensée. Il s'exprime par la question : Pourquoi ? ou, plus exactement : Par quoi ? qui suppose que tout ce qui arrive a une raison d'être. Sans cela il n'y aurait pas de science, pas d'intelligence possible des phénomènes du monde. Les idées ont une action considérable dans la marche de la nature et de l'humanité ; mais si elles régissent les phénomènes, elles ne les produisent pas. Elles ne sont pas des causes au sens propre du terme qui est celui d'un pouvoir producteur.

Dans les phénomènes de la nature, les idées sont pour nous l'expression des faits, mais elles ne les font pas. Il faut, pour en rendre compte, la matière et des forces qui en dirigent les mouvements. Ces forces agissent selon des lois qui sont des idées, mais en elles-mêmes les forces ne sont pas des idées. Dans l'humanité, des idées président au développement des sociétés. Les idées de la justice, de la liberté,

de l'ordre, ont un grand pouvoir; mais l'erreur de l'idéalisme est de méconnaître leur mode d'action. Elles sont des mobiles, mais elles n'agissent pas directement. Pour que leur pouvoir se réalise, il faut des agents capables d'action dans lesquels les idées éveillent des sentiments, et ces sentiments inclinent la volonté dans une direction déterminée. Un penseur contemporain dit avec raison: « Les idées ne sont « pas dans l'esprit des représentations inertes, ce sont « des forces; elles nous inclinent à agir [1] ». Cela est certain; mais les idées ne sont pas des forces dans le même sens que les forces physiques dont l'action est immédiate. Une psychologie attentive constate que les idées ne sont pas forces par elles-mêmes, mais agissent sur la volonté par l'entremise d'inclinations qui ont le caractère de mobiles qui l'entraînent, ou de motifs qui entrent dans la balance de ses déterminations. M. Weber a raison d'écrire: « Ce « sont les idées qui éclairent l'humanité dans sa « marche, mais ce sont la volonté et les passions « instinctives qui la font marcher [2] ». Les idées sont la condition des actes, mais n'en sont pas la cause effective; leur pouvoir est un pouvoir de *détermination*, non d'*exécution*. Prenons pour exemple l'idée du progrès:

L'idée du progrès, entendue dans le sens favorable du terme (car il peut y avoir progrès dans le mal comme dans le bien), renferme la conception d'un *plus* qui procédera du *moins*. L'idée du *plus* ren-

[1] Charles Dunan, *Revue philosophique*, avril 1901, page 384.

[2] *Histoire de la philosophie européenne*, 3me édition, page 247.

ferme un jugement de hiérarchie qui doit être l'objet d'une étude sérieuse. Le *plus* en quantité est une idée simple qui se ramène à une conception mathématique ; un nombre plus grand qu'un autre, une forme plus grande qu'une autre sont des données absolument claires. Il n'en est pas de même du *plus* en qualité qui peut devenir l'objet de contestations. On admet, en vertu d'un jugement de hiérarchie, qu'un être vivant est plus que la matière brute, qu'un être conscient est plus qu'un être inconscient. Pascal a écrit : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de « la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut « pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser, une « vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer ; mais « quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore « plus noble que ce qui le tue parce qu'il sait qu'il « meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers « n'en sait rien ». C'est une application du jugement de hiérarchie dont Pascal a fait usage aussi dans sa théorie célèbre des trois ordres de grandeurs. Voici la note de Voltaire sur ce passage : « Que veut dire « ce mot *noble ?* Est-il bien prouvé qu'un animal par- « ce qu'il a quelques pensées est plus noble que le « soleil ?... En quoi quelques idées reçues dans un cer- « veau sont-elles préférables à l'univers matériel [1] ? » Mais Voltaire ne pense pas ce qu'il dit là. Quand il ne cherche pas à atténuer la gloire d'un auteur dont la renommée l'offusque, il pense, comme tout le monde, qu'un être qui connaît et se connaît est supérieur à

[1] *Pensées de Pascal.* Edition de Condorcet avec notes de Voltaire, Paris 1778, pages 221 et 222.

un être qui s'ignore ; il est facile de s'en assurer : C'est un jugement généralement admis qu'un être vivant est supérieur à la matière inorganique, et un vivant qui a conscience de lui-même à un être inconscient. D'où vient le *plus* qui constitue cette supériorité ? En trouvera-t-on l'explication dans la loi du progrès qui procède à l'évolution des choses ? Non. Le progrès n'est que la constatation d'une série de faits ; et ces faits veulent des causes. Le temps n'est pas une cause ; il est seulement la condition de l'action plus ou moins prolongée des causes. Le mot progrès est généralement remplacé aujourd'hui par le mot *évolution*[1]. Evolution est un synonyme de développement. On doit toujours demander : le développement de quoi ? Un chêne est plus qu'un gland en *acte*, mais non pas en *puissance ;* car le chêne existe en puissance dans le gland. Le cycle de la vie part d'un germe et y revient en produisant des germes nouveaux. Ce qui se développe existait en puissance, et se manifeste quand existent les conditions de sa manifestation. Ainsi entendue l'évolution dirige la pensée vers les germes où se trouvent les causes dont le temps permet l'action. Mais il arrive que, sous l'influence de l'idéalisme, on prend l'évolution pour une cause, et le temps pour un facteur ; on admet alors que, par l'effet du progrès, le plus sort du moins. Les causes oubliées se vengent par le vertige de la pensée. Je me rappelle avoir lu quelque part : « L'homme vient du néant et tend à l'infini ». C'est une philoso-

[1] Ce mot, dans le sens général où on l'emploie aujourd'hui, n'est pas encore entré dans le dictionnaire de l'Académie.

phie que le Père Gratry résumait ainsi : « L'explica-« tion de l'univers est le néant qui commence par « s'étendre et qui finit par penser ». Que trouve-t-on en analysant cet égarement de la pensée ? L'idée du néant producteur, ce qui est la négation directe du principe de contradiction, négation nettement formulée par Hegel, comme nous allons le voir.

Dans l'idée de la causalité, qu'on a vainement tenté de ramener à l'idée de la succession régulière des phénomènes [1], on trouve la notion d'un pouvoir producteur ; et c'est là que se pose une des questions les plus graves de la philosophie. L'idée du pouvoir est d'une origine manifestement psychique ; elle est prise en nous dans l'acte de la volonté. Dans l'acte de la volonté, le sentiment du pouvoir est intimement lié à celui de la liberté. Si on applique l'idée du pouvoir au monde régi par la loi d'inertie, l'élément de liberté est supprimé. Les antécédents d'un fait étant connus, le fait peut être prévu avec certitude, parce que ce pouvoir des antécédents produit le conséquent d'une manière fixe et nécessaire. C'est la causalité physique. L'idéalisme n'admet que cette espèce de cause, parce que c'est la seule qui peut permettre de chercher l'explication totale des faits dans un enchaînement logique de pensée. Pour les esprits imbus de cette doctrine, un fait supposé libre serait un fait sans cause, car il n'y aurait de causes vraies que des causes nécessitantes, et la nécessité serait le dernier mot de la science. Cependant le passage

[1] Voir par exemple Dugald Stewart, dans ses *Esquisses de Philosophie morale*.

de l'idée d'une cause libre à la contingence de ses actes est aussi logique que le passage des causes physiques à leur action. Ce dernier passage procède de la pensée que dans l'ordre des choses soumises à la loi d'inertie règne la nécessité. Le passage de la liberté à la contingence résulte de l'idée même de la cause libre et s'en déduit immédiatement. La contingence suppose la liberté et la liberté suppose la contingence[1]; l'une de ces idées sort de l'autre par une analyse légitime. L'idéalisme, en proscrivant l'idée de la cause libre et en voulant tout ramener à une causalité dont le type est pris dans la physique, altère donc profondément le principe de causalité. S'il est vrai que c'est dans l'acte de la volonté qu'est prise l'idée d'un pouvoir producteur, et il est difficile de le nier, on invoque donc le principe de causalité pour nier la réalité du pouvoir libre qui est l'origine de ce principe.

27. *L'idéalisme arrive à nier le principe de contradiction.*

Deux jugements dont l'un nie ce que l'autre affirme ne peuvent pas être vrais l'un et l'autre. Si A est X est vrai, A n'est pas X est faux. C'est le principe fondamental de la logique et de la pensée dont la logique est l'expression. Mais il arrive qu'on abuse de ce principe et qu'on le compromette par cet abus. Son emploi légitime réclame trois identités :

L'identité du lieu. L'affirmation qu'il pleut à

[1] Voir Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*; spécialement la page 192.

Paris n'exclut pas la négation : il ne pleut pas à Londres.

L'identité du temps. Ce qui est vrai dans une saison peut ne pas l'être dans une autre. Les données de la géologie actuelle ne s'appliquent pas à l'époque où la terre était à l'état igné.

L'identité du sens des termes. Ces deux propositions : La force prime le droit — La force ne prime pas le droit, peuvent être vraies l'une et l'autre, parce que le mot *primer* est pris dans deux sens différents. Dans le sens de la seconde affirmation, il exprime ce qui doit être ; dans le sens de la première, il exprime ce qui est, ou du moins ce qui est souvent.

Si l'on formule en proposition générale ce qui n'est vrai qu'en partie, on fait du principe de contradiction un emploi illégitime. Alors la négation d'une affirmation générale qui n'est vraie que partiellement devient utile, en empêchant de ne voir qu'une seule face d'une question qui en a plusieurs. C'est ainsi que le dualisme préserve la pensée des excès d'un faux monisme[1]. Mais lorsqu'il est employé légitimement, le principe de contradiction est le postulat de toutes les sciences. Que l'on considère par exemple la première partie de la loi d'inertie : « Un corps ne se met pas de lui-même en mouvement. » La négation de cette thèse étant admise, les bases de la mécanique et de toutes les sciences physiques seront renversées. Il est intéressant de constater ce que disait à ce sujet le fondateur de la logique. Aristote se trouvait en présence « de philosophes préten-

[1] Voir les *Philosophies négatives*.

« dant qu'on peut admettre simultanément les con-« traires[1] ». Il leur oppose le principe par excellence, le plus certain des principes, qu'il formule ainsi : « Il est impossible que le même attribut appartienne « et n'appartienne pas au même sujet, dans le même « temps et sous le même rapport[2] ». La démonstration de ce principe résulte de ce qu'il est la base de toute pensée et de toute parole. Celui qui le nie « détruit « d'abord tout langage et admet ensuite qu'on peut « parler[3] ». C'est ainsi qu'il était nécessaire, encore après Socrate, de défendre les bases de la raison menacées par les sophistes.

La négation du principe de contradiction reparaît de nos jours. Il est facile de la montrer dans la littérature philosophique française contemporaine. « Nous admettons jusqu'à l'identité des contraires[4] » écrivait un auteur qui présentait à tort comme une nouveauté, comme un produit de l'esprit moderne, l'une des doctrines favorites des sophistes grecs, cette doctrine qui permettait à Carnéade de se faire applaudir, un jour, par la jeunesse romaine en célébrant la justice, et de se faire applaudir, le lendemain, par le même auditoire, en enseignant que la justice n'est qu'un mot vide de sens. On sait que le vieux Caton trouva cette philosophie funeste et demanda que l'habile discoureur fût éloigné de Rome.

J'ai rencontré un jour un jeune homme intelligent

[1] *Métaphysique*. Livre IV, article 4.
[2] *Métaphysique*. Livre IV, article 3.
[3] *Métaphysique*. Livre IV, article 4.
[4] Scherer, *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, Michel Lévy, 1865, page 372.

qui faisait un apprentissage de journaliste. Je lui dis : « Il me paraît que vous avez, au bureau de la rédac-« tion, un assortiment de principes où, selon les cir-« constances, vous prenez tantôt l'un tantôt l'autre « qui lui est opposé »; il me répondit sans hésiter « Oui, « Monsieur, et c'est ainsi qu'il faut faire ». C'était l'un des trop nombreux Carnéades de l'époque contemporaine. Comme c'est en partie au moins par l'influence de Hegel que ce phénomène se produit, il est utile de l'étudier dans l'une de ses sources. Pour justifier l'affirmation de l'identité de l'être et du néant, il fallait bien nier le principe de contradiction. Voici comment Hegel formule ce paradoxe monstrueux. On lit dans sa *Logique :* « En premier lieu quel-« que chose et autre chose existent l'un et l'autre, « donc ils sont tous les deux *quelque chose*. En « second lieu, chacun des deux est en même temps « autre chose, peu importe celui des deux qu'on ap-« pellera d'abord *quelque chose*. Si nous appelons A « un certain être et B un autre être, B est d'abord « déterminé comme *autre ;* mais A est en même temps « tout aussi bien *l'autre* de B. Tous les deux sont au « même titre *autre chose*. Donc tous les deux, soit en « tant que *quelque chose*, soit en tant *qu'autre chose*, « sont bien toujours même chose ».

C'est dans la logique du Père Gratry que j'ai lu ce passage pour la première fois. La chose me parut si énorme que je me suis demandé si cet excellent homme, Français et catholique, n'avait pas, sans s'en rendre compte, rendu grotesque par une traduction peu fidèle, le texte du professeur de Berlin. Pendant que je me posais cette question, j'eus la bonne chance

de voir entrer dans mon cabinet d'étude un Prussien savant et protestant. Je lui mis le texte sous les yeux ; il m'assura, non sans quelque regret, et avec un certain embarras, que la traduction était parfaitement fidèle. Or voici le contenu de ce passage :

A diffère de B.
A est identique à B.

C'est la négation très directe du principe de contradiction ; et cette thèse est au fondement du système de Hegel. C'est une des curiosités de l'histoire de la philosophie que le renversement de la base de toute logique par un système qui, en proclamant l'identité de l'être et de la pensée, réduisait tout le savoir humain à la logique pure. Il le fallait, je le répète, pour pouvoir écrire que « l'être et le néant sont une seule et même chose ».

Hegel était un grand esprit, qui a rendu des services à la philosophie ; c'est pourquoi, craignant d'employer à son égard des expressions trop irrévérencieuses, je veux laisser juger par d'autres le point de départ de sa doctrine. Voici comment s'exprime M. Wilm dans sa savante histoire de la philosophie allemande[1] : « Telle est la subtile déduction du principe fondamental de la dialectique de Hegel. Elle « repose principalement sur cette assertion sophistique que quelque chose de déterminé en devenant « un autre ne fait que revenir à soi parce qu'il est lui-« même un autre quant à l'autre et par conséquent « identique à lui ». Ce jugement est modéré ; en voici un autre qui ne l'est pas ; c'est celui de Schopen-

[1] Tome IV, page 160.

hauer[1] qui, appelant Hegel « la personnification même de l'absurde, » formule ainsi son jugement : « Si « Hegel avait montré tout d'abord l'absurde principe « qui dirigeait sa philosophie retournée, s'il eût dit « qu'il fallait renverser les questions, les mettre la « tête en bas.... s'il avait d'abord produit à la lu- « mière ce monstrueux sens dessus dessous en termes « clairs et intelligibles à tous, on lui aurait ri au nez, « on aurait levé les épaules et l'on aurait trouvé cette « bouffonnerie de mauvais goût ». C'est enfin à la négation hégélienne du principe de contradiction, à l'affirmation de l'identité de l'être et du néant que peut s'appliquer spécialement cette parole de Charles Secrétan : « Si vous me demandez comment j'entends « la chose, je ne vous répondrai pas : je ne l'entends « pas du tout, et je ne crois pas que personne l'ait « jamais entendue[2] ».

Je voudrais, non pas faire comprendre ce que je ne comprends pas, mais montrer comment c'est l'idéalisme qui, en proclamant l'identité de l'être et de la pensée, conduit Hegel à mettre à la base de sa doctrine un principe que Wilm traite de sophistique et qui paraît à Schopenhauer une bouffonnerie de mauvais goût. Lorsque nous affirmons la différence de deux choses, le même jugement s'applique à l'une comme à l'autre. Si je dis que A diffère de B, j'affirme par là même que B diffère de A. Supprimez l'objet de la pensée pour ne conserver que la pensée même, il reste deux jugements identiques ; A et B apparaissent

[1] Voir Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer*, page 146.
[2] *Philosophie de la Liberté*, Leçon XI.

alors comme une même chose. Leur identité se manifeste ainsi dans le jugement qui prononce leur différence. C'est pourquoi cela révolte le sens commun, aussi longtemps qu'on admet que l'objet de la pensée diffère de la pensée ; mais lorsqu'on admet l'identité de la pensée et de l'être, on arrive à conclure de l'identité des jugements à l'identité des choses. C'est ainsi que l'idéalisme de Hegel (je ne parle pas de celui de Spinoza) aboutit à affirmer avec Protagoras « que toute manière de voir a son contraire et qu'il « y a autant de vérité d'une part que de l'autre[1] ». C'est un plein scepticisme, et le scepticisme est un fait considérable dont l'idéalisme ne fournit pas l'explication.

28. *L'idéalisme produit la méthode fausse du rationalisme.*

Si notre raison personnelle est une participation directe à la raison suprême ordonnatrice de l'univers, nous pouvons trouver en nous-mêmes l'explication de tous les phénomènes du monde. Il suffit que notre conscience psychique soit développée pour y trouver toute la science. C'est ainsi que la méthode *a priori* procède de l'idéalisme, et l'emploi de cette méthode a beaucoup contribué au discrédit de la philosophie. Nombre de savants attribuent à la philosophie en général la prétention de construire l'univers sans prendre la peine de l'observer, ce qui est le fait d'un

[1] C'est ainsi que la doctrine du sophiste d'Abdère est résumée par TENNEMANN dans son *Manuel de l'histoire de la philosophie*, article 110.

système particulier, et d'un système faux, non de la philosophie en général.

Descartes a employé la méthode *a priori*, bien qu'elle fût en contradiction, comme nous le verrons, avec ses conceptions ontologiques; et les erreurs de physique et d'astronomie qu'il a commises ont fait méconnaître la valeur générale de sa doctrine. Hegel a employé la méthode *a priori* et elle était pour lui la conséquence légitime de ses principes. Il suffit de rapprocher les théories de ces deux philosophes pour constater directement l'erreur de la methode qu'ils ont employée. Si la méthode était bonne, si toute science pouvait sortir de la conscience, la physique de Hegel serait la même que celle de Descartes. Pourquoi diffèrent-elles, pourquoi les constructions de ces deux philosophes portent-elles manifestement chacune la date de son époque? Evidemment par l'intervention des données de l'expérience qui avaient modifié profondément la science de la nature pendant le XVIIe et le XVIIIe siècles. Hegel explique *a priori* pourquoi les bases et les alcalis se combinent; avant les expériences des chimistes, la raison ne disait certainement rien de pareil. Les savants élevèrent contre les prétentions de la méthode *a priori* de justes réclamations. En France, Claude Bernard a vivement rappelé les droits de l'observation méconnus par les idéalistes dans la science de la nature [1], et Mignet, au nom des historiens ses confrères, a déclaré que la prétention de construire les faits au lieu

[1] Voir en particulier ses deux volumes : *Introduction à l'Etude de la médecine expérimentale,* Paris 1865 et la *Science expérimentale*, Paris, 1878.

de les observer était « une vanité trop peu philosophique ». En Allemagne, l'idéalisme hégélien a été répudié assez promptement par nombre de savants dont plusieurs sont tombés dans les bas-fonds du matérialisme. Une réaction juste à ses débuts a produit en s'exagérant de graves erreurs. De l'idée juste que l'observation est la base nécessaire de toute science sérieuse, on a passé à l'idée fausse que la science peut se faire par l'observation seule, et que la science moderne a été le résultat de la rupture avec toute conception philosophique. On a oublié que le but de la science n'est pas simplement de constater les faits, mais de les expliquer; et que les explications supposent des hypothèses qui sont le point de départ de déductions rationnelles, le caractère rationnel des phénomènes étant le postulat de toute science. Les hypothèses vraies sont le produit de trois facteurs : la connaissance des faits, le génie des inventeurs, et des principes qui dirigent le génie dans le choix des suppositions possibles. Ce qui a fait méconnaître cette vérité c'est la confusion faite entre deux espèces de principes : des principes de *construction* dont on prétend déduire *a priori* les conséquences, et des principes *directeurs* dont on ne peut rien déduire, mais qui dirigent la pensée dans le choix des principes d'explication. Il suffira de citer un seul exemple de ces principes de construction qui ont souvent égaré la pensée. De l'idée que le cercle est la figure parfaite et que les mouvements des astres sont parfaits, d'anciens astronomes ont tiré la conclusion que les orbites des planètes sont des cercles. Des principes de cette na-

ture doivent être absolument repoussés par une vue juste de la méthode. Mais quels principes ont dirigé les grands initiateurs de la science dans le choix de leurs hypothèses ? Des principes qui dirigent les recherches et le choix des hypothèses, mais dont on ne peut rien déduire directement : l'unité du principe du monde, l'harmonie des diverses classes de phénomènes, la valeur des hypothèses les plus simples. C'est là une vérité historique que je pense avoir solidement démontrée dans mon volume sur la *Physique moderne*[1].

Les hypothèses ne valent que dans la mesure de leur confirmation expérimentale ; mais les données de l'expérience ne s'expliquent que par des hypothèses, et le choix entre les hypothèses possibles est dirigé par des principes qui sont la part de l'esprit dans la construction de la science.

29. *L'idéalisme nie le libre arbitre.*

Cette négation est l'inévitable conséquence de la conception idéaliste du principe de l'univers[2]. L'enchaînement des idées ayant un caractère de nécessité, le libre arbitre, admis à un degré quelconque, ne peut pas trouver de place dans un système qui explique tout par la logique. La négation du libre arbitre résulte de l'altération du principe de causalité, signalée plus haut. Sous l'influence de l'idéalisme, on étend aux actions humaines le principe de l'enchaînement fixe des phénomènes qui est le postulat des sciences

[1] Paris, Librairie Alcan, 1883, deuxième édition, 1890.
[2] Voir mon volume sur le *Libre Arbitre*.

de la matière, parce que les sciences de la matière ont pour postulat la loi d'inertie. Etendre ce postulat aux sciences de l'esprit, c'est imposer un *a priori* systématique à la psychologie. Spinoza nie formellement tout élément de liberté dans les actions humaines. Ainsi que l'a dit Sully Prudhomme dans une brève mais fidèle exposition de sa doctrine :

Ce sage démontrait avec simplicité,
Que le bien et le mal sont d'antiques sornettes,
Et les libres mortels d'humbles marionnettes,
Dont le fil est aux mains de la nécessité.

Spinoza déduit les conséquences de sa doctrine avec une logique impitoyable : « Les hommes se « trompent en ce qu'ils pensent être libres [1]. — L'hu- « milité n'est pas une vertu [2]. — Le repentir n'est point « une vertu ; au contraire, celui qui se repent d'une « action est deux fois misérable ou impuissant [3] ». Spinoza était un homme doux, laborieux, bon. Je ne doute pas qu'il ne lui soit parfois arrivé de se repentir de quelques-unes de ses actions. Il établissait sa vie sur une ligne parallèle à celle de son système, et le propre des lignes parallèles est de ne pas se rencontrer ; nombre de philosophes font comme lui.

Hegel substitue à l'idée de la fixité absolue des phénomènes qui caractérise le système de Spinoza, l'idée du devenir, et il semble que cette conception brise l'enveloppe immuable du spinozisme, et ouvre une porte à la liberté. Ce n'est là qu'une illusion. Si tout est déterminé pour Spinoza par la manifesta-

[1] *Ethique*. Partie II, proposition 35.
[2] Ibid. Partie IV, proposition 53.
[3] Ibid. Partie IV, proposition 54.

tion rigide des attributs éternels de la substance première, tout n'est pas moins déterminé pour Hegel par les moments nécessaires d'un devenir qui produit lui-même le but auquel ce devenir doit arriver.

Tous les idéalistes conséquents nient sans hésiter le libre arbitre qui est, dans les actions humaines, la part de la liberté. Il leur arrive cependant de lui faire parfois une petite place, d'admettre par exemple, comme le fait Herbert Spencer[1], que l'évolution de l'idée est nécessaire dans ses traits généraux sans l'être dans les détails ; mais ce n'est là qu'une de ces heureuses inconséquences que le sentiment de la réalité impose aux partisans des systèmes faux.

30. *L'idéalisme détruit la distinction du bien et du mal.*

En parlant du bien et du mal nous supposons toujours, comme il a été dit plus haut à l'occasion de la nature des idées (article 23), le rapport du fait, objet de notre jugement, et d'un idéal auquel le fait est ou n'est pas conforme. Il y a *bien* dans la mesure où le fait reproduit l'idéal ; il y a *mal* dans la mesure où le fait s'éloigne de l'idéal. S'agit-il de l'ordre moral ? le jugement *bien ou mal* suppose le rapport des actes de la volonté, ce qui est, avec la loi de la volonté, ce qui doit être. L'idéalisme, en proclamant l'identité de la pensée et de l'être, du rationnel et du réel, détruit ces distinctions. Niant tout élément de liberté, il proclame que tout est également nécessaire. Si tout est également nécessaire, il n'y a plus de bien et de mal

[1] *Introduction à la science sociale.* Conclusion.

au sens moral des termes. Tout ce qui est devait être ; tout ce qui est doit être. Il faut que toute pensée se pense, que tout sentiment s'éprouve, que toute action se fasse. La conception du mal comme quelque chose qui ne devait pas être est une pensée fausse, une illusion de l'ignorance.

Cette conséquence de l'idéalisme se montre dans les documents de la philosophie de l'Inde ancienne. Le sage, le Yogi, se dégage de l'illusion d'agir, parce que l'action suppose que les choses pourraient être autres que ce qu'elles sont, et il s'enferme dans la contemplation mystique de l'universelle nécessité [1]. Lorsque de la doctrine de Platon, modifiée par un souffle venu d'Orient, résulta l'idéalisme des Alexandrins, le même phénomène se produisit. Plotin écrit : « Faut-il regarder comme nécessaires les maux qui « se trouvent dans l'univers, parce qu'ils sont la con- « séquence de principes supérieurs ? Oui, car sans « eux l'univers serait imparfait. La plupart des maux « sont utiles à l'univers : tels sont les animaux veni- « meux ; mais souvent on ne sait pas à quoi ils ser- « vent. La méchanceté est utile sous beaucoup de « rapports ; elle peut produire beaucoup de belles « choses : par exemple, elle conduit à de belles inven- « tions ; elle oblige les hommes à la prudence et ne « les laisse pas s'endormir dans une indolente sécu- « rité [2]. » Passe pour les animaux venimeux ; mais faire de la méchanceté un élément du bien absolu, de la perfection de l'univers, c'est nier le mal dans son es-

[1] Voir l'article du mysticisme dans le volume des *Philosophies négatives*.

[2] *Deuxième Ennéade,* Livre troisième, article XVIII.

sence même en affirmant qu'il doit être. C'est avec regret qu'on voit cette pensée, produit de l'idéalisme des Alexandrins, paraître dans quelques passages des écrits de la jeunesse de St-Augustin [1], qui, ailleurs, a si nettement caractérisé la nature volontaire du péché en écrivant : « Rien ne peut se faire de bien « sans le libre arbitre de la volonté. — Le péché est « un mal si volontaire, qu'il n'y a pas de péché s'il « n'y a pas de volonté [2]. » C'est avec regret aussi que l'on constate l'influence de cette pensée dans la *Théodicée* de Leibniz. Arrivons à Hegel.

Le 15 février 1861, la *Revue des Deux Mondes* publia sur Hegel et l'hégélianisme un article très remarqué, que j'ai mentionné déjà, et qui n'a pas été sans influence [3]. L'auteur se propose de chercher « sous l'enveloppe scolastique » des formules de Hegel ce qu'il considère comme « la pensée vivante et éternelle » que le professeur berlinois a apportée au monde. Voici l'un des éléments de cette pensée vivante et éternelle : « nouveauté immense ! ce qui est a pour nous le droit d'être » (page 369). L'auteur a tort de désigner cette pensée comme nouvelle, puisque c'est le renouvellement moderne d'une très ancienne théorie. Du reste il tire très logiquement la conséquence de la doctrine, en disant que pour nous, placés sous l'influence de la pensée vivante et éternelle léguée au monde par Hegel, « nous ne con-

[1] *St-Augustin*, par Adrien Naville, Genève, 1872, pages 95, 123 et 141.

[2] Les *Rétractations*, Livre premier, chapitres 9 et 13.

[3] Cet article a été reproduit dans les *Mélanges d'histoire religieuse* d'Edmond Scherer, Paris, 1865. Je citerai en renvoyant aux pages de ce volume.

« naissons plus la morale, mais des mœurs. Nous ex-« pliquons tout, et, comme on l'a dit[1], l'esprit finit « par approuver tout ce qu'il explique » (page 373). La morale, c'est la règle de ce qui doit être, et cette règle doit disparaître ; il faut constater la conduite des hommes sans la juger. D'où procéderait un jugement, puisque tout jugement supposerait la valeur des catégories du bien et du mal ? puisqu'il n'y a pas de droit distinct du fait ? car « aux yeux du savant moderne tout est vrai, tout est bien à sa place » (page 369). Cette formule de l'optimisme absolu laisse quelque chose à désirer au point de vue de la logique. Dire : tout est bien, c'est supposer un idéal auquel on affirme que la réalité se conforme ; c'est admettre implicitement l'existence d'un mal possible auquel la réalité aurait échappé. Mais si tout est également nécessaire, si par conséquent il n'existe pas de mal possible, si les catégories du bien et du mal sont anéanties, il faudrait dire : « tout est » sans y joindre le qualificatif de la bonté.

M. Bersot exprimait, un jour, dans le *Journal des Débats*, le chagrin qu'il éprouvait en voyant des hommes qui sont honnêtes rédiger une philosophie à l'usage de ceux qui ne le sont pas. Il est dangereux en effet de détruire la distinction du bien et du mal, d'affirmer qu'il n'y a plus de morale, mais que le sage doit se borner à constater les mœurs. Les hommes qui ne sont pas honnêtes trouveront certainement dans cette doctrine la justification de leur

[1] C'est probablement à Taine que renvoie ce « comme on l'a dit ».

conduite. Un idéalisme conséquent ne détruit pas seulement l'idée du bien, il s'attaque également à l'idée de la vérité.

31. *L'idéalisme détruit la distinction de la vérité et de l'erreur.*

Rappelons la thèse de Spinoza : « De la souveraine « puissance de Dieu toutes choses découlent avec une « égale nécessité, de même que, de la nature du triangle, « il résulte de toute éternité que ses deux angles égalent « deux droits[1] ». Toute pensée (car la pensée est comprise dans les *toutes choses*) est donc la manifestation nécessaire du développement des idées éternelles. Mais la vérité, par essence, exclut son contraire. Si une affirmation est vraie, l'affirmation directement contraire est fausse ; la distinction de la vérité et de l'erreur est la conséquence directe du principe de contradiction. C'est pourquoi la pensée de la nécessité amène un idéalisme conséquent à la négation de ce principe. Mais c'est violenter étrangement la raison que de vouloir lui interdire la distinction de la vérité et de l'erreur.

A ce sujet, une contradiction bizarre s'impose à Spinoza et à tous les partisans de la théorie de la nécessité universelle. Si toutes les idées sont nécessaires, les erreurs le sont, ou plutôt il n'y a pas d'erreurs. Tout effort fait pour détruire une pensée quelconque est en contradiction avec la doctrine ; Spinoza cependant combat les adversaires de sa doc-

[1] *Ethique*, Partie I, Scholie de la proposition 17.

trine, qui sont pour lui les adversaires de la vérité, et il est permis de penser que Hegel, pratiquement infidèle à la base de sa théorie, était moins disposé que personne à admettre la valeur égale de son système et de ceux de ses antagonistes.

Voici la contradiction bizarre à remarquer dans l'œuvre de Spinoza. Il déclare toutes nos pensées également nécessaires, et il veut cependant laisser un libre cours à certaines erreurs qu'il considère comme utiles. Il a formulé ces deux thèses :

« L'humilité n'est pas une vertu[1] ». — « Le repentir n'est pas une vertu[2] ». Et voici ce qu'il écrit : « Les hommes ne dirigeant que rarement leur vie « d'après la raison, il arrive que ces deux passions « de l'humilité et du repentir, comme aussi l'espérance et la crainte qui en dérivent, sont plus utiles « que nuisibles ; et puisque enfin les hommes doivent « pécher, il vaut encore mieux qu'ils pèchent de cette « manière. Car si les hommes dont l'âme est impuissante venaient tous à s'exalter également par l'orgueil, ils ne seraient plus réprimés par aucune « honte, par aucune crainte, et on n'aurait aucun « moyen de les tenir en bride et de les enchaîner. « Le vulgaire devient terrible dès qu'il ne craint plus. « Il ne faut donc point s'étonner que les prophètes, « consultant l'utilité commune et non celle d'un petit « nombre, aient si fortement recommandé l'humilité, « le repentir et la subordination, car on voit souvent « que les hommes dominés par ces passions sont plus

[1] *Ethique*, Partie IV, Proposition 53.
[2] Ibid., Scholie de la proposition 54.

« aisés à conduire que les autres et plus disposés à « mener une vie raisonnable, c'est-à-dire à devenir « libres et à jouir de la vie des heureux[1] ». Ces paroles sont fort utiles à méditer, sous bien des rapports ; elles ressemblent beaucoup à celles de l'écrivain célèbre qui nous a enseigné que le mensonge est le moyen nécessaire et légitime de toute action considérable exercée dans le monde.

Revenons maintenant à la remarquable exposition de la doctrine hégélienne déjà mentionnée dans l'article précédent. Voici l'un des éléments de la pensée vivante et éternelle qu'on peut extraire des formules scolastiques de Hegel :

« Aujourd'hui rien n'est plus pour nous vérité ni « erreur, il faut inventer d'autres mots. Nous ne « voyons plus partout que degrés et nuances. Nous « admettons jusqu'à l'identité des contraires[2] ». Sont-ce des degrés qui approchent ou éloignent de la vérité ? Sont-ce des nuances de la vérité ou de l'erreur ? Non, lorsqu'on admet l'identité des contraires, il n'y a plus ni vérité, ni erreur. Il faut inventer d'autres mots. Lesquels ? L'auteur ne l'a pas dit, du moins à ma connaissance. Son but cependant est de dégager de la scolastique de Hegel, « la pensée vivante et éternelle ».

On est bien tenté de prendre ces mots pour synonymes de vérité ; mais non, puisque dans la pensée vivante et éternelle on trouve l'identité des contraires et « le principe en vertu duquel une assertion n'est

[1] Ibid.
[2] *Mélanges d'histoire religieuse*, page 372.

pas plus vraie que l'assertion opposée[1] ». Ceci me rappelle la naïveté d'un journaliste parisien qui demanda à l'auteur si, comme le *nous* qu'il emploie le faisait supposer, il acceptait la doctrine qu'il exposait. Ce questionneur ne se rendait pas compte que la doctrine exposée était qu'on peut accepter une théorie et, en même temps, ne pas l'accepter.

32. *L'idéalisme peut conduire au positivisme.*

Cette affirmation, qu'on pourra juger paradoxale, est facile à justifier. Il suffit pour cela de bien discerner la conséquence de la doctrine qui affirme l'identité du réel et du rationnel. Cette conséquence est qu'il n'y a pas lieu à distinguer ce qui est de ce qui pourrait être. La pensée est en présence de ce qui est; sa tâche unique est de le constater. Mais quelle est, pour constater ce qui est, la bonne méthode à employer? L'idéalisme répondra, par la bouche de Hegel: C'est la concentration de la pensée sur elle-même, car toute la science peut sortir des données de la conscience. Mais la méthode est fausse; ses résultats l'ont prouvé et le prouvent. Pour savoir ce qui est, il faut l'observer, et la vraie science n'est que la coordination des faits. Ceci est la théorie d'Auguste Comte. Cette doctrine et celle de Hegel paraissent contradictoires; mais elles ont une base commune: l'existence du réel comme seul objet de la science. On comprend donc qu'un esprit imbu de l'idée de l'identité du réel et du rationnel, dès qu'il voit que, sous prétexte de construire le monde *a priori*, l'idéa-

[1] Ibid., page 371.

lisme ne fait au fond qu'établir par des déductions fallacieuses les lois découvertes par la méthode expérimentale, entre dans les rangs du positivisme. Auguste Comte avait le sentiment de cette direction de la pensée et de l'appui que l'idéalisme hégélien pouvait apporter à ses doctrines. Il écrivait à M. d'Eichtal qui se trouvait alors à Berlin : « Je vous « dois mille remerciements pour le zèle que vous avez « mis à me faire valoir auprès de Hegel, et je vous « charge de lui témoigner ma reconnaissance du bien « qu'un homme de ce mérite daigne penser de mon « ouvrage. Je crois qu'il est en Allemagne l'homme « le plus capable de pousser la philosophie positive[1] ». Il l'a poussée en effet, en provoquant par son idéalisme abstrait et hautain une réaction violente qui, non seulement a rétabli les droits de l'expérience dans la construction du savoir, mais a abouti à une forte recrudescence du positivisme matérialiste. Cette recrudescence s'est surtout manifestée en Allemagne, et a passé le Rhin par de nombreuses traductions françaises d'œuvres d'origine germanique. On peut donc expliquer en théorie comment l'idéalisme peut conduire au positivisme, et montrer en fait un cas où il l'a produit. Ce fait a été l'un des événements considérables de l'histoire de la philosophie moderne. Les destinées de la doctrine de Hegel et de celle de Comte offrent l'occasion d'un rapprochement qui a de l'intérêt. On sait que Comte a fini sa vie comme grand prêtre du culte de l'humanité. Ce culte a en-

[1] Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive,* page 160. Voir aussi la page 157.

core, en divers pays, un certain nombre de partisans, et au nombre de ces partisans on trouve des hégéliens de la gauche; car l'école de Hegel a eu, comme un parlement, un centre, une droite et une gauche. Comte n'était arrivé à ce résultat qu'en modifiant son positivisme[1]; mais des disciples de Hegel pouvaient y arriver par les conséquences de leur théorie. En effet, les idées veulent un sujet qui en soit le porteur. Si on ne les place pas dans un Esprit éternel, il ne reste qu'à leur donner pour sujet la raison humaine. Si donc l'on veut adorer quelque chose, c'est l'homme, sujet de la raison universelle, qu'il faut adorer. De là le culte de la raison qui a momentanément paru dans les orgies de la révolution française; de là le culte de l'humanité dont il est facile de discerner la trace dans de nombreuses manifestations de la pensée contemporaine. Je ne rencontre jamais cette idée du culte de l'humanité sans qu'un vers de Lamartine s'offre à ma mémoire :

Fais-nous ton Dieu plus beau si tu veux qu'on l'adore,

dit le poète dans sa réponse à la Némésis de Barthélemy.

Hegel était un esprit puissant, et je ne veux pas laisser croire que, si je considère les bases philosophiques de son système comme d'énormes erreurs, je méconnaisse pour cela l'importance de son œuvre. Pour apprécier cette œuvre, il faut se rendre compte des circonstances dans lesquelles elle a été accomplie. Il faut constater d'abord que, par opposition à

[1] Voir l'article sur le Positivisme dans les *Philosophies négatives*.

l'idée d'une harmonie fixe des éléments de l'univers, harmonie dont le système de Leibniz avait été la plus haute expression, le devenir hégélien, en contribuant à introduire dans la science l'idée du développement, de l'évolution, pour employer le terme à la mode aujourd'hui, renfermait un élément de vérité qui, séparé de l'abus qu'on en fait, constituait un progrès dans la marche de la pensée. Ce n'est pas là cependant le plus grand côté de l'œuvre de Hegel. A l'époque où il formula sa doctrine, le grand courant de la philosophie européenne était celui d'un empirisme venu d'Angleterre par Locke et développé en France par Condillac. Un autre courant prenait sa source dans les travaux de Kant. Avec une rare énergie et une grande profondeur d'analyse, Kant avait réclamé, contre l'empirisme et ses conséquences, les droits de l'élément *a priori* de la pensée et les droits de la conscience morale dont la vie future et l'existence de Dieu étaient pour lui les postulats nécessaires. Mais Kant avait creusé un fossé entre la pensée spéculative et les nécessités de la vie pratique; il avait sacrifié la raison sur les autels de la vertu, en sorte que sa doctrine était une philosophie négative [1]. Tel était l'état des choses en Europe, à la fin du XVIIIe siècle : d'un côté l'empirisme dominant presque partout, et d'un autre côté un homme qui s'était levé dans la grandeur de sa pensée pour affirmer l'ordre moral, mais qui, déchirant violemment l'âme humaine, avait mis d'un côté la cons-

[1] Voir dans les *Philosophies négatives* le chapitre sur le Criticisme.

cience, et de l'autre la raison. Alors vient Hegel. Il affirme les droits de la raison contre l'empirisme, et, voyant que Kant avait laissé l'homme et le monde coupés en deux, il fait un effort puissant pour s'élever au-dessus de la dualité de la science et de la conscience, et pour trouver le moyen de rattacher les éléments de cette dualité à un principe supérieur qui fasse leur unité. Voilà la grandeur de Hegel telle qu'elle se manifeste avec éclat dans un discours prononcé à Berlin à l'ouverture de son cours de philosophie. Contre les défaillances de l'empirisme, et contre la dualité kantienne, il a restauré le programme de la philosophie, la recherche rationnelle du principe de l'univers. Pour comprendre bien son œuvre, il faut entrer dans l'étude de son système par la porte de la philosophie de Descartes. C'est Descartes qui a le mieux posé, dans les temps modernes, le programme de la philosophie dont Platon a été chez les Grecs le principal représentant. Ce programme c'est l'ascension de la pensée vers son principe et l'explication de l'univers à partir de ce principe. Descartes partant du sentiment de l'imperfection humaine s'élance à la recherche de la perfection suprême, et dans son élan vers ce haut idéal, il trouve Dieu conçu comme l'Etre par excellence et le Créateur des êtres. De ce foyer de lumière il redescend à l'univers qu'il explique par une erreur de méthode qui produit les erreurs de sa doctrine. La marche de Hegel est formellement la même. Il se replie en lui-même ; il descend dans les profondeurs de la raison ; il s'élance aussi à la recherche du principe universel ; mais, dominé par un idéalisme exclusif,

il se perd dans le vague, dans le vide, dans le néant; on peut dire qu'il tombe par terre, et lui, qui avait commencé par une réaction vigoureuse contre l'empirisme, laisse le positivisme d'Auguste Comte avoir raison contre lui. Telle est la misère du système; mais cette misère ne doit pas faire oublier sa grandeur. Victor Cousin a été, en France, le restaurateur de l'histoire de la philosophie; Hegel peut être désigné comme ayant été, dans les temps modernes, le restaurateur de l'idée vraie de la philosophie obscurcie par l'empirisme du XVIIIe siècle et par le dualisme kantien. Cette gloire doit lui être accordée. Son entreprise n'est pas sans analogie avec l'une des plus puissantes créations du génie poétique : le Satan de Milton chez lequel, sous les cicatrices de la chute, transparaissent encore la gloire primitive et les ailes de l'archange.

33. *L'idéalisme peut conduire au nihilisme.*

On lit dans une des nombreuses productions de la philosophie de l'Inde ancienne cette affirmation surprenante : « Il n'existe rien..... Par l'étude des prin« cipes, on acquiert cette science absolue, incontes« table, compréhensible à la seule intelligence : ni je « suis, ni rien qui soit mien, ni moi n'existent[1] ». Voilà le nihilisme absolu. L'Inde ancienne n'a pas conservé le monopole de ce vertige de la pensée, de cette banqueroute de la raison. En voici l'expression dans un manifeste de la pensée contemporaine. Sainte-Beuve avait écrit, dans une sorte de confession per-

[1] Sankya Karika, 61 et 64.

sonnelle, que « l'observateur sincère, attentif et « scrupuleux..... s'aperçoit qu'il n'est qu'une illu- « sion des plus fugitives au sein de l'illusion infi- « nie ». Un commentateur de ces paroles écrit : « Fugitive illusion, qui se dessine un instant sur « l'océan de l'illusion universelle ! Est-ce donc « en ces termes que se résume l'expérience des « siècles?..... Est-ce là le dernier mot de tout ? Et osez- « vous bien nous exciter à des efforts qui doivent « être récompensés d'une si pâle couronne ? Et pour- « quoi non ? s'il y a quelque grandeur dans le roseau « qui sent sa faiblesse, n'y en a-t-il aucune dans la « vanité qui se comprend ? Quelqu'un a-t-il jamais « savouré sans une secrète joie l'amertume qu'on « éprouve à aller jusqu'au fond des choses ? L'illusion « qui se connaît est-elle d'ailleurs une illusion ? Ne « triomphe-t-elle pas en quelque sorte d'elle-même ? « N'atteint-elle pas à la souveraine réalité, celle de « la pensée qui se pense, celle du rêve qui se sait « rêve, celle du néant qui cesse de l'être pour se « reconnaître et s'affirmer[1] ? » Voilà le nihilisme du philosophe des rives du Gange réédité à Paris au XIX[e] siècle ; l'analogie est frappante.

Je ne connais pas assez la philosophie indienne pour savoir exactement les origines du nihilisme du Sankya Karika ; mais il est manifeste que le nihilisme du commentateur de Sainte-Beuve a été, sinon produit, du moins fortement influencé par la doctrine de Hegel. Que « la souveraine réalité soit la pensée

[1] *Etudes critiques sur la littérature contemporaine.* Paris, Lévy, 1863, page 354, dans le chapitre consacré à Sainte-Beuve.

qui se pense », c'est l'affirmation fondamentale de l'idéalisme. Puis « ce néant qui cesse de l'être pour s'affirmer » est de l'hégélianisme pur.

Thèse : Le néant n'existe pas.

Antithèse : Le néant prend vie.

Synthèse : Le néant cesse de l'être pour affirmer qu'il est le néant.

Je n'ai pas la prétention de faire comprendre ces pensées inintelligibles; mais je voudrais expliquer comment l'idéalisme peut produire de si étranges résultats. Pour l'idéalisme pur et conséquent le monde n'est que le développement de la raison qui prend progressivement conscience d'elle-même. Il en résulte que la logique est la science universelle. Le caractère spécifique de la raison est l'affirmation du général. En logique les faits particuliers n'interviennent que comme des exemples dont la science peut se passer; la preuve en est qu'on peut construire la logique sans aucun exemple spécial. Les jugements particuliers dont on use pour faire comprendre les règles peuvent être remplacés par des lettres; la logique est l'algèbre de la pensée. Donc, si la logique est tout, les existences individuelles, les faits particuliers, sont des illusions; le particulier n'existe pas. Mais *moi?* — Chacun peut dire moi; nous sommes des êtres particuliers; est-ce que nous n'existons pas? Non, nous n'existons pas dans le sens d'une existence propre, réelle, substantielle. Eclaircissons ceci par une comparaison. Quand l'eau d'un lac est ridée par la bise représentez-vous une vague qui se dirait : j'existe; elle aurait tort, si elle croyait être une existence proprement dite; elle n'est que le

produit éphémère de la rencontre des vents et de l'eau; elle apparaît un instant, elle passe; en soi ce n'est rien. Voilà l'homme dans le système idéaliste; nous n'existons pas, notre existence est une illusion. Mais si la raison est tout, comment y a-t-il une illusion? Ne posez pas cette question au système; il n'a aucune réponse à faire; passons.

La raison étant reconnue comme le principe universel détruit la grande et la petite illusion. La grande illusion c'est l'existence de Dieu, d'une individualité suprême; la petite illusion c'est l'existence de nos personnalités finies. Ni Dieu ni homme; il ne reste que l'idée sans sujet, la pensée sans les êtres qui pensent. Mais la raison n'est que le moyen de la connaissance; quand on lui aura ôté tout objet, que restera-t-il? le néant. Le résultat final de l'évolution éternelle, ce sera de savoir que toute existence est une illusion, et qu'il n'y a rien dans le monde que le néant qui prend conscience de lui-même pour savoir qu'il est néant. Vous croiriez que je plaisante si je n'avais cité avec une parfaite exactitude les paroles qui exposent très nettement cette monstrueuse doctrine. Voilà comment je cherche à m'expliquer que l'idéalisme, qui peut conduire au positivisme, produit aussi, dans quelques intelligences, le phénomène bizarre du nihilisme. Mais comme tout cela est absolument inintelligible, l'idéalisme, s'il veut être compris, doit subir une modification profonde qui altère sa nature.

34. *L'idéalisme ne devient intelligible qu'en se transformant en une doctrine biologique.*

L'idéalisme nous demande d'admettre l'existence de l'idée en soi, de l'idée sans un sujet dont elle est l'acte, de pensées sans un esprit capable de penser. Il nous demande de plus d'admettre l'existence des idées sans des objets d'application distincts d'elle-même. Cela est, pour le moins, très difficile à entendre. Aussi après Hegel les réclamations n'ont pas manqué. Schopenhauer a gravement altéré l'idée de la volonté par sa négation du libre arbitre ; mais il réagit vivement contre l'idéalisme en affirmant que « la chose « essentielle et fondamentale en nous c'est la volonté, « au lieu que la pensée n'est qu'un phénomène dérivé « et secondaire, et que l'univers considéré dans son « essence est une volonté [1] ». Hartmann écrit dans sa *Philosophie de l'inconscient* [2] : « C'est la volonté in-« consciente et l'idée inconsciente réunies en un seul « principe que je désigne par le nom de l'*Incons-« cient* ». Je ne demande pas comment on peut donner un sens raisonnable à l'affirmation de volontés et d'idées inconscientes, et comment ces volontés et ces idées peuvent être conçues comme réunies en un seul principe. Je constate seulement que Hartmann, pour expliquer le monde, joint la volonté à l'idée. En France, Renan dans un article de la *Revue des*

[1] Voir ma *Définition de la philosophie*, article 82, et WEBER, *Histoire de la philosophie européenne*, article 68.

[2] Tome I, page 4.

Deux Mondes[1] où il aborde des questions de haute philosophie, commence par écrire : « Le temps me semble de plus en plus le facteur universel[2] ». Il écrit encore que « toute chose pourrait être le fruit du temps[3] ». Mais, comme il est évident que le temps ne produit rien, et laisse seulement les causes agir et développer leurs effets, ce serait peut-être faire tort à cet écrivain que de lui attribuer la pensée que le temps est un facteur, en prenant le mot dans son sens direct. On peut bien dire que, dans le développement du monde, le temps est la condition de tout, mais il n'est le facteur, la cause de rien. Du reste Renan corrige lui-même ce qu'il y a d'équivoque dans ses expressions en écrivant : « Deux éléments, le temps et la tendance au pro- « grès, expliquent l'univers. *Mens agitat molem*.... « *Spiritus intus alit*... Sans ce germe fécond du pro- « grès, le temps reste éternellement stérile. Une « sorte de ressort intime poussant tout à la vie, et à « une vie de plus en plus développée, voilà l'hypo- « thèse nécessaire[4] ». — « Il faut admettre dans l'uni- « vers ce qui se remarque dans la plante et l'animal, « une force intime qui porte le germe à remplir un « cadre tracé d'avance[5] ». Voilà donc la pensée d'une force, c'est-à-dire d'un pouvoir producteur, qui se montre chez le littérateur français comme chez les deux philosophes allemands. Schiller avait écrit :

[1] 15 octobre 1863.
[2] Page 762.
[3] Page 767.
[4] Page 769.
[5] Page 770.

« Si tu cherches ce qu'il y a de plus grand, de plus « élevé, la plante peut te l'apprendre : Ce qu'elle est « sans le vouloir sois-le par ta volonté. » En citant cette pensée du poète, le professeur Jean Huber de Munich, écrit : « C'est cela[1] ». C'est cela, c'est-à-dire que l'homme doit réaliser, par l'acte de sa volonté, une destinée que la plante réalise sans la connaître et sans la vouloir. Mais si on prend la plante comme le type de la vie de l'univers (Hegel avait déjà employé cette comparaison), quelle est la nature de cette conception? Qu'est-ce que la volonté sans libre arbitre de Schopenhauer? la volonté sans conscience de Hartmann? le ressort de Renan? Une force inconsciente réalisant des idées. C'est donc l'idée qui est le vrai principe, la force n'est que son agent. Les ténèbres de l'idéalisme se dissipent quelque peu. On demeure dans l'idéalisme puisque l'idée reste le principe premier, mais, par l'introduction nécessaire de la notion de force, l'idéalisme se transforme, et il importe de bien constater la nature de la transformation. Une force inconsciente réalisant un type qu'elle ignore, une force « qui remplit nécessairement un cadre tracé d'avance », c'est précisément la notion de la vie simple, de la vie dégagée de tout élément psychique. On se trouve ainsi en présence d'une conception de l'univers qui a un caractère biologique, qui est empruntée au deuxième des éléments de l'univers constaté par l'analyse. Pour éviter *l'anthropomorphisme*, ce qui est leur grande prétention, les philosophes idéalistes transforment donc leur doc-

[1] Dans son volume sur le *Libre arbitre* (en allemand), à la fin.

trine en une sorte de *botanomorphisme,* et ils sont obligés de le faire pour sortir des nuages. Est-il besoin de le dire? L'idéalisme est une hypothèse comme tout autre système de philosophie[1]. Que la logique soit la science universelle, c'est assurément une supposition très hardie. Ce n'est pas sa hardiesse qu'il faut lui reprocher; mais si cette hypothèse ne réalise pas les postulats d'un système vrai, il est naturel de chercher quelque chose de mieux. Je veux auparavant, sans redouter quelques répétitions, faire des remarques qui s'appliquent aux deux philosophies que j'ai étudiées.

[1] Voir plus haut les *postulats,* article 2, page 60.

LE DÉTERMINISME

C'est en 1878 seulement que le mot *déterminisme,* si fort en usage aujourd'hui, a fait son apparition dans le *Dictionnaire de l'Académie française.* Il est expliqué ainsi : « Système de philosophie qui admet l'influence irrésistible des motifs ». C'est le sens psychologique du terme, pris dans son opposition à l'idée du libre arbitre lorsqu'il s'agit des actions humaines. Mais le mot a une application plus générale. Le déterminisme universel et absolu est la conception de l'univers comme régi par la nécessité. C'est l'antique idée du destin, dont les dieux d'Homère paraissent chercher parfois à s'affranchir. C'est le fatalisme, qui n'est pas nettement affirmé dans le Coran, mais qui s'est répandu chez les disciples de Mahomet. On en trouve l'expression populaire dans la ballade d'Aben-Hamet :

Un chrétien maudit
D'Abencérage
Tient l'héritage.
C'était écrit[1] !

Cette manière de penser est loin d'avoir toujours des origines philosophiques, elle a d'autres causes dans la psychologie et dans les doctrines religieuses ; mais il est deux systèmes qui l'expriment et la forti-

[1] Chateaubriand, *Les Aventures du dernier Abencérage.*

fient, et le déterminisme joue un si grand rôle dans les discussions actuelles, et fascine un si grand nombre d'intelligences, qu'il convient de l'étudier directement.

35. *Le déterminisme absolu est le résultat commun du matérialisme et de l'idéalisme.*

La différence de valeur de ces deux doctrines est très grande. Ainsi que je l'ai expliqué déjà, le matérialisme est une doctrine qui se nie en s'affirmant. Son affirmation fondamentale en effet revient à faire de la mécanique la science universelle. Mais les lois de la mécanique au moyen desquelles tout doit s'expliquer sont des idées. Ce sont donc des idées qui sont l'objet de la science. Lorsque cela est bien compris, on arrive, malgré Démocrite, Epicure, le baron d'Holbach et nombre de savants modernes, à considérer le matérialisme comme étant, au point de vue de la recherche de la vérité, une quantité négligeable. S'agit-il de logique et de métaphysique? la lutte de l'idéalisme contre le matérialisme est pleinement victorieuse, et les deux doctrines se manifestent comme absolument opposées; mais il en est autrement si l'on prend l'ordre moral en considération. Les deux doctrines opposées s'unissent alors par la négation de tout élément de liberté dans l'univers. Que la nécessité soit conçue comme mécanique ou comme logique, cela est très différent au point de vue métaphysique, mais cela revient au même pour la question du libre arbitre. Les deux doctrines ont ce caractère commun d'exclure de l'univers tout élément de contingence, et par suite de ne pouvoir plus

distinguer ce qui est de ce qui pourrait et devrait être. Nécessité ou Liberté, c'est la question.

Je ne crois pas que M. Bergson ait réussi dans son entreprise « de faire évanouir les objections élevées « contre la liberté, les définitions qu'on en donne, et, « en un certain sens, le problème de la liberté lui-« même [1]. » Le problème, qui est aussi ancien que la philosophie, est agité, de nos jours, avec une grande vivacité, et il ne présente pas les caractères d'une quantité évanouissante.

L'étude du déterminisme, faite selon les règles de la méthode vraie, ne doit pas partir de quelque idée métaphysique, mais prendre pour point de départ l'observation des faits. Or il est un fait de première importance sous ce rapport. M. Boutroux l'exprime ainsi : « L'homme sent à la fois qu'il *doit* agir d'une « certaine manière, et qu'il *peut* agir d'une autre « manière [2] ». Si cela est, il y a en l'homme, et par conséquent dans le monde dont il fait partie, un élément de liberté. Cet élément de liberté est, dans la hiérarchie de l'univers, un de ces éléments supérieurs irréductibles aux éléments inférieurs [3]. Le fait du sentiment de la liberté si nettement exprimé par M. Boutroux est pour moi, comme je l'ai dit dans l'introduction de mon travail, l'une des données les plus importantes d'une sérieuse analyse philosophique [4]. Il

[1] *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Avant-propos.

[2] *De la Contingence des lois de la nature,* page 176.

[3] Ibid., page 156.

[4] Pour le développement et pour les preuves de cette affirmation voir mon volume sur le *Libre arbitre*.

contient la réfutation du déterminisme absolu, qu'il ne faut pas confondre avec deux espèces de déterminisme mitigé.

36. *Il existe pour l'enchaînement des faits un déterminisme conditionnel.*

Il peut sembler que l'idée du déterminisme et celle du conditionnel soient contradictoires, mais la contradiction n'est qu'apparente. Il est des lois qui régissent l'enchaînement des faits et qui, lorsqu'elles sont connues, permettent d'affirmer que tels antécédents étant donnés, tel conséquent suivra. Quant à ces lois, le déterminisme est absolu; mais le déterminisme des lois n'entraîne pas celui des faits. S'il existe des causes libres, cette liberté est un antécédent qui, sans altérer le caractère des lois, peut modifier leur application. Telle manière d'agir produira nécessairement la souffrance; c'est une loi morale de premier ordre. Mais ce qui est nécessaire, c'est la relation de la nature d'un acte à ses résultats, et non pas l'action même. Les lois seules n'expliquent rien, puisque toute explication suppose outre les lois l'objet de leur application. Prenons un exemple dans l'ordre des phénomènes physiques. D'après les lois de la mécanique, l'eau d'une rivière descend et ne remonte pas, à moins que, cessant d'être de l'eau, elle se transforme en vapeur. L'homme établit une machine hydraulique, l'eau remonte. Toutes les lois de la mécanique sont observées, et c'est par l'action de ces lois que l'eau remonte; mais l'intervention de l'homme, en créant des antécédents nouveaux, a modifié leur résultat. Le déterminisme des lois n'entraîne donc pas

le déterminisme des phénomènes, et c'est là ce qui constitue un déterminisme conditionnel[1].

37. *On peut admettre un déterminisme général qui n'exclut pas la contingence des détails.*

Cette thèse a été formulée ainsi par Herbert Spencer : « Le cours de l'évolution sociale est à la vérité « prédéterminé dans son caractère général; ..... il est « néanmoins possible de troubler ce cours, ou de le « retarder, ou de l'altérer ». Et l'auteur ajoute qu'en troublant ce cours on peut faire un mal incalculable[2]. Spencer nie positivement le libre arbitre dont l'idée lui paraît le résultat d'une double illusion[3]. La reconnaissance de faits qui peuvent retarder les progrès de l'évolution forme donc dans son œuvre une de ces contradictions heureuses que le sentiment de la réalité impose aux partisans des systèmes faux. On doit accepter sans réserve sa double affirmation qu'il existe un cours normal des choses et que ce cours peut être plus ou moins troublé. Le physicien, le chimiste, l'astronome, tous les savants qui cultivent les sciences de la matière, ne distinguent pas le général et le particulier, le gros et le détail; pour eux le déterminisme des phénomènes est absolu. Il n'en est pas de même lorsqu'on étudie le développe-

[1] Consulter à ce sujet : Adrien NAVILLE, *Nouvelle classification des sciences*, où l'auteur établit fort utilement la différence des sciences de lois, et des sciences de faits. Voir en particulier, la page 133.

[2] *Introduction à la science sociale*, pages 433 et 434 de la traduction française.

[3] Voir cette négation dans la *Psychologie* de l'auteur, tome I, pages 543, 544 et 545 de la traduction française.

ment de la société. Ce développement se manifeste par l'acte des volontés humaines; mais ces volontés ignorent, le plus souvent, le résultat final de leurs actes. Ainsi que Bossuet l'écrivait, en donnant des preuves de son affirmation, « ceux qui gouvernent « se sentent assujettis à une force majeure. Ils font « plus ou moins qu'ils ne pensent, et leurs conseils « n'ont jamais manqué d'avoir des effets imprévus... « Il n'y a point de puissance humaine qui ne serve « malgré elle à d'autres desseins que les siens [1] ». A moins d'admettre que la marche des choses est le résultat du hasard, ce qui ne signifie rien, on est donc conduit à admettre que l'humanité est liée par une chaîne souple qui laisse les volontés humaines exercer une action sur la marche de la société, mais une action qui a des limites, résultant de l'existence d'une puissance supérieure que Spencer appelle l'évolution, et à laquelle on peut donner d'autres noms. Comme l'a très bien dit M. Guizot, « il y a dans l'his- « toire des peuples deux séries de causes à la fois es- « sentiellement diverses et intimement unies; les cau- « ses naturelles qui président au cours général des évé- « nements et les causes libres qui viennent y prendre « place. Les hommes ne font pas toute l'histoire; elle « a des lois qui viennent de plus haut; mais les hom- « mes sont, dans l'histoire, des êtres actifs et libres « qui y produisent des résultats et y exercent une « influence dont ils sont responsables [2] ». Il existe ainsi un déterminisme du but de la marche des so-

[1] *Discours sur l'histoire Universelle*, à la fin.

[2] *L'Histoire de France*. Lettre aux éditeurs.

ciétés ; mais ce déterminisme général n'exclut pas tout élément de contingence.

Le déterminisme conditionnel et le déterminisme général offrent la matière d'études d'un haut intérêt ; mais ces études restent en dehors du programme de mon travail actuel. Ce que j'ai en vue ici, c'est le déterminisme philosophique, ce déterminisme absolu que Spinoza a résumé dans cette formule qu'il faut maintenir toujours sous le regard de la pensée pour bien voir les conséquences logiques du déterminisme acceptées par le plus illustre de ses défenseurs : « Du principe du monde toutes choses ont « découlé nécessairement ou découlent sans cesse « avec une égale nécessité, de la même façon que de « la nature du triangle il résulte de toute éternité « que ses trois angles égalent deux droits [1]. »

Dans la suite de mon exposition, le mot déterminisme est pris dans ce sens, celui du déterminisme absolu. Il faut d'abord signaler un domaine dans lequel cette idée a son application légitime.

38. *Le déterminisme est le postulat légitime des sciences dont l'objet est soumis à la loi d'inertie.*

La loi d'inertie est l'une des bases de la physique, au sens large de ce terme, de la stéréologie, c'est-à-dire de toutes les sciences qui ont la matière inorganique pour objet. Dans cet ordre de choses, on admet que, tels antécédents étant donnés, tel conséquent se produit partout et toujours. C'est le déterminisme, non plus seulement des lois, mais des faits.

[1] *Ethique*, Partie I, Scholie de la proposition XVII.

Si, dans des circonstances supposées identiques, le même fait ne se produisait pas, la physique deviendrait impossible. Cette fixité des phénomènes est considérée comme indépendante des lieux et des moments, de l'espace et du temps. Si une expérience de laboratoire faite à Londres n'était pas valable pour Paris et pour Berlin, en supposant l'identité des circonstances, les bases de la science seraient ruinées. Il en serait de même si un résultat obtenu aujourd'hui ne pouvait pas être affirmé pour demain. Tous les faits demeureraient particuliers; toute affirmation générale serait proscrite ; il n'y aurait plus d'inductions légitimes, et les inductions légitimes sont le fondement des sciences expérimentales.

L'affirmation de ce déterminisme se déduit directement de la doctrine de l'inertie, puisque, appliqué à une matière supposée inerte, le déterminisme des lois se traduit nécessairement par le déterminisme des phénomènes. Or, aujourd'hui comme au temps où écrivait Euler, on peut répondre à ceux qui nient l'inertie de la matière : « Les philosophes qui nient « ce principe n'ont jamais fait de grands progrès « dans la science du mouvement, pendant que ceux « auxquels nous sommes redevables de toutes les « grandes découvertes qui ont été faites dans cette « science, conviennent unanimement que toutes leurs « recherches sont fondées sur ce principe [1] ».

Il est impossible de nier que, en fait, le déterminisme des phénomènes soit admis par la physique moderne, et en forme l'un des caractères essentiels;

[1] *Lettres à une princesse d'Allemagne*, Partie II, lettre 5.

mais on n'a pas le droit de l'étendre hors de ses limites naturelles.

39. *L'extension du déterminisme aux faits de tous les ordres est le résultat d'une fausse idée de la science.*

Les sciences mathématiques déduisent *a priori* les conséquences des axiomes qui leur servent de base. Elles sont l'expression d'une nécessité logique ; mais, tant qu'elles ne sortent pas de leur domaine, ces sciences ont un caractère purement formel et n'atteignent aucune réalité. Les sciences physiques sont en présence de la réalité matérielle. Lorsqu'elles ont découvert les lois vraies des phénomènes qu'elles observent et cherchent à expliquer, elles déduisent avec certitude l'explication des faits. Le déterminisme qui résulte, comme il vient d'être dit, de l'inertie de leur objet, fait que les procédés de la physique deviennent semblables à ceux des mathématiques. Il arrive alors que ces procédés sont considérés par plusieurs savants comme constituant le caractère spécifique de la science en général, et que les mots de déterminisme et de science sont pris pour synonymes. Dès lors, par une forte altération de l'idée de causalité qui est le propre de l'idéalisme, ainsi qu'on l'a vu plus haut, les causes nécessitantes sont considérées comme les seules causes vraies et les causes libres sont niées ou exclues du domaine scientifique. On peut constater que, dans celles des antinomies de Kant qui concernent la liberté, la négation d'actes libres, au point de vue scientifique, est le résultat de cette altération du principe de causalité. La déduc-

tion *a priori* qui est celle des mathématiques, et qui devient celle des explications de la physique quand les lois vraies sont connues, devient ainsi la méthode unique de la science; mais c'est une méthode qui chevauche hors de son domaine légitime. La négation de tout élément de liberté dans l'univers, et dans l'homme spécialement, est une négation *a priori* et tout à fait systématique, dans le mauvais sens du terme.

Claude Bernard a affirmé, avec une grande insistance, le déterminisme des phénomènes biologiques. Il est permis de supposer que c'est par son influence que le mot a été introduit dans le dictionnaire de l'Académie. Il est donc utile de rappeler ici quelle était à ce sujet la vraie pensée de ce savant illustre. On le considère souvent comme un partisan du déterminisme philosophique, ce qui est une erreur grave. Il a insisté sur l'idée que, dans les corps des êtres vivants, tous les phénomènes de la vie simple, qui se réduisent à des mouvements, sont régis par les mêmes lois qui règlent la vie inorganique, et rentrent ainsi dans le domaine du déterminisme, mais il a déclaré qu'il faut reconnaître dans les phénomènes de la vie un principe directeur des mouvements, principe qui se manifeste dans un ordre de choses réglé par les lois de la physique et de la chimie, mais qui, en lui-même, n'est « ni de la physique ni de la chimie ». Son déterminisme concerne donc tous les mouvements vitaux, considérés dans le mode de leur exécution, mais ne s'étend pas au principe de la vie qui organise et coordonne ces mouvements. Il a résumé sa doctrine à cet égard

dans cette phrase magistrale : « La force vitale dirige « des phénomènes qu'elle ne produit pas ; les agents « physiques produisent des phénomènes qu'ils ne « dirigent pas [1] ». Cette pensée féconde lui permet de sauver le libre arbitre des étreintes du déterminisme absolu. Il a pris toutes les précautions convenables pour qu'on n'abusât pas de sa doctrine sur le déterminisme physiologique en en déduisant les conséquences contraires à la liberté morale qui sont le résultat du déterminisme philosophique qu'il repousse nettement ; il écrit : « La *loi* du déterminisme « physiologique ne saurait gêner la liberté morale, « tandis que, tout au contraire, le fatalisme, c'est-à-« dire le déterminisme philosophique, la conteste et « la nie ». Il distingue dans un acte de volonté la période *directrice* où la liberté peut intervenir, et la période *exécutive* où le déterminisme est absolu. Non seulement il dit, mais il répète, en le faisant remarquer à ses lecteurs, que le déterminisme tel qu'il le conçoit, celui qui ne régit que les fonctions corporelles, où la loi d'inertie se manifeste, « n'exclut pas la liberté [2] ». Il revient sur ce sujet dans le dernier de ses volumes dont il corrigeait les épreuves sur son lit de mort [3]. Nous allons étudier maintenant les conséquences du déterminisme.

[1] *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux,* tome, I, page 51.

[2] *Rapport sur les progrès de la physiologie générale en France,* 1867, page 233.

[3] *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux,* 1878, tome I, pages 61 et 62. Voir mon volume sur le *Libre arbitre,* article 52.

40. *Le déterminisme contredit le cœur.*

Le cœur cherche le bonheur comme l'intelligence cherche la vérité, et l'homme, s'il rencontre des joies qui lui donnent des satisfactions passagères, rencontre aussi la souffrance et la constate chez ses semblables. Si le déterminisme est vrai, il faut admettre que toutes les douleurs de la terre sont dans l'ordre éternel des choses, que tout ce qui est devait être, et que tout doit être également accepté par le sage. Cela vraiment n'est pas facile. Ouvrez l'histoire aux pages sombres des plus grands malheurs de l'humanité; voyez les maux qui vous entourent de toutes parts; entendez les gémissements qui viennent de toutes les régions du globe et qui, tout compte fait, en ramenant à leur juste valeur les exagérations du pessimisme, surpassent les manifestations de la joie : réussissez-vous à penser que tout cela est nécessaire, que tout cela est dans l'ordre? Cet optimisme peut séduire l'intelligence, mais dans le cas seulement où l'intelligence s'isole de la vie, et s'enferme dans un monde d'abstractions pures où la voix du cœur ne se fait plus entendre. La voix du cœur proteste en effet, et, plus il est développé selon les lois de sa nature, plus sa protestation devient vive, plus il refuse de laisser tarir en lui les sources de la compassion, plus il affirme que les êtres qui souffrent ne sont pas dans l'ordre, et que notre monde où tant de misères abondent n'est pas ce qu'il devrait être.

J'ai rencontré cette protestation dans des circonstances qui l'ont fortement gravée dans ma mémoire. J'ai connu, il y a bien des années, un officier de la

marine anglaise qui m'honorait de ses confidences. Voici l'histoire de sa vie intérieure que j'ai eu déjà l'occasion de signaler à mes lecteurs dans mon volume sur le *Libre arbitre*. Chrétien fervent, il avait joint à l'étude des Ecritures saintes celle d'ouvrages à tendances mystiques, mais dont la mysticité était plus ou moins réprimée dans ses écarts possibles par les données d'une foi positive : *l'Imitation de Jésus-Christ* et les *Œuvres spirituelles de Fénelon*. Il avait abordé ensuite des écrivains dans les œuvres desquels le mysticisme se développe plus librement : Jacob Bœhme et Saint Martin *le philosophe inconnu*. Un jour l'*Ethique* de Spinoza tomba entre ses mains. Il recula avec épouvante devant la vision de la nécessité universelle et jeta le livre au feu. Mais une fascination puissante le ramena vers les œuvres du grand déterministe. Par un phénomène étrange, mais qui n'est pas sans d'autres exemples, il finit par admettre que la foi chrétienne bien comprise s'accordait avec la doctrine du célèbre juif. Il fut dès lors un spinoziste fervent, et il traduisait l'idée de la nécessité par celle de la bonté. « Tout est bien », me disait-il un jour, dans une promenade que nous faisions ensemble. Je lui répondis : « Vous avez un fils qui a été jusqu'ici un « homme excellent. Si (Dieu veuille qu'il n'en soit pas « ainsi), il se corrompait comme tant d'autres, pour- « riez-vous continuer à me dire que tout est bien ? » Il s'arrêta, devint très sérieux, garda un moment le silence et me dit enfin : « Je n'aime pas penser à ces choses-là ». C'était la protestation du cœur de l'homme contre le système du philosophe. Mais ces choses-là, auxquelles il n'aimait pas à penser sont, hélas ! si fré-

quentes qu'il est impossible d'en faire abstraction dans l'établissement d'une doctrine sérieuse. Le déterminisme contredit le cœur, cela est grave; il y a quelque chose de plus grave encore :

41. *Le déterminisme contredit la conscience.*

Les idées du bien et du mal varient selon les lieux, les temps, les degrés de la civilisation[1]; mais sous ces variations subsiste l'idée du bien, de ce qui doit être. Pour que cette idée varie dans ses applications, il faut qu'elle existe; ce qui n'existerait pas ne pourrait pas varier. Rousseau, en affirmant que les mêmes notions du bien et du mal se retrouvent partout et toujours dans l'histoire de l'humanité, a commis l'un de ces splendides paradoxes dont il use volontiers; il contredit directement l'histoire. Locke d'autre part, en niant la réalité et le caractère spécifique de l'idée du bien, a commis une erreur plus grave que celle de Rousseau; il contredit les données les plus certaines de la psychologie. L'idée du bien est l'expression d'un fait irréductible à tout autre, le sentiment de l'obligation au sens moral du terme. Pour citer un des cas où ce sentiment se montre avec le plus de généralité et le plus d'énergie, il faut fixer son attention sur l'idée de la justice. L'homme qui ne sentirait pas l'injustice de certaines actions, manquerait d'un des caractères les plus essentiels de l'humanité. Sacrifier la justice aux passions et aux intérêts est un des phénomènes tristement fréquents de l'histoire des in-

[1] Voir un article sur les variations de la conscience morale dans la *Revue Chrétienne*, de janvier 1867.

dividus et des sociétés; mais nier absolument qu'il y ait des actes injustes est un fait très rare et qui suppose l'atrophie de la conscience. Le devoir est compris de manières très différentes; mais le sentiment dont le devoir est l'expression subsiste, je le répète, sous la variété de ses applications plus ou moins bonnes, plus ou moins mauvaises. Or la valeur de ce sentiment est niée par le déterminisme, dont les partisans du reste admettent toujours pratiquement ce que nie leur système. Affirmer la nécessité de toutes les actions humaines comme de tous les phénomènes de la nature, c'est ôter toute place à l'idée du devoir, car, ainsi que Kant l'a magistralement démontré, cette idée livre à l'analyse la liberté de l'agent et la loi de sa liberté. Pour un déterminisme conséquent il n'y a plus de différence entre ce qui est et ce qui doit être. C'est pourquoi Kant, acceptant l'idée du déterminisme de la science, arrive à nier la valeur objective de la raison dans les questions de l'ordre spirituel. Pour user d'une figure, on peut dire qu'il sacrifie la science sur l'autel de la vertu [1].

Au sentiment de la liberté, compris dans celui du devoir, correspond le sentiment de la responsabilité, et celui du repentir lorsque la loi a été violée. C'est pourquoi Spinoza n'hésite pas à proscrire le repentir comme une erreur. La conscience se sent fortement heurtée par la doctrine de la nécessité universelle. Ce heurt a été vivement exprimé par Jules Lequier. Il raconte comment, dans son enfance, l'idée de la né-

[1] Voir l'article du Criticisme dans mon volume. *Les philosophies négatives.*

cessité universelle s'offrit à sa pensée. « L'absolue « nécessité pour quoi que ce soit d'être à l'instant et « de la manière qu'il est, avec cette conséquence for- « midable : le bien et le mal confondus, égaux, fruits « de la même sève sur la même tige. A cette idée qui « révolta tout mon être, je poussai un cri de détresse « et d'effroi ». Lequier raconte ensuite comment, par un acte de volonté, il affirma librement sa liberté [1].

42. *Le déterminisme arrive à contredire la raison.*

Cette affirmation a les apparences d'un violent paradoxe. Le déterminisme, n'est-ce pas la souveraineté de la raison? Du raisonnement oui, puisqu'il ramène l'explication des phénomènes de tous les ordres à des déductions nécessaires comme celles des mathématiques. Mais les résultats du raisonnement n'ont de valeur que celle que leur donne le point de départ. Si le point de départ est faux, plus on raisonne plus on s'enfonce dans l'erreur; le triomphe de la logique devient la défaite de la vérité et du raisonnement. Voici ce qui me paraît justifier la thèse si paradoxale en apparence que le déterminisme arrive à contredire la raison. L'idée du libre arbitre est un phénomène psychique de premier ordre. Ceux qui nient sa valeur en ont une notion claire aussi bien que ceux qui l'affirment. Cette idée d'où procède-t-elle ? Je ne demande pas ici : quelle est sa valeur, mais quelle est son origine ? Si on admet le fait que

[1] *La recherche d'une première vérité,* fragments posthumes de Jules Lequier, publiés par M. Renouvier, pages 7 et 8. Ce livre dont je dois la possession à la bienveillance de M. Renouvier, n'a été tiré qu'à 120 exemplaires et n'a pas été mis en vente.

M. Boutroux a exprimé dans une phrase que j'ai déjà citée : « l'homme sent à la fois qu'il *doit* agir d'une « certaine manière et qu'il *peut* agir d'une autre ma- « nière », on trouve dans ce fait l'origine de l'idée de la liberté; cette idée est la généralisation d'une expérience de sens intime. Si elle ne vient pas de là, d'où vient-elle? Constater la présence de cette idée et ne pas lui assigner une cause, serait une contradiction avec la prétention du déterminisme qui est de tout expliquer par une causalité universelle et nécessaire. Les déterministes le sentent bien; et ils s'efforcent d'assigner à l'idée de la liberté une origine dont la liberté serait absente. C'est ce qui les conduit à contredire la raison; voici comment : Ils affirment que l'homme en croyant être libre est la victime d'une illusion. Mais en quoi consiste cette illusion? A faire un faux emploi d'une idée qu'on possède puisqu'on en use. Ce qui est très certainement une illusion c'est de penser qu'un faux emploi d'une idée peut expliquer son origine. J'ai étudié ailleurs les tentatives faites par les déterministes pour expliquer l'origine de l'idée de la liberté, et j'ai cherché à démontrer que toutes ces tentatives ont le même caractère; elles consistent à chercher l'origine d'une notion dans l'emploi de cette notion même, qu'on ne saurait employer si on ne la possédait pas [1]. N'est-ce pas là un sophisme très caractérisé, semblable à celui des disciples de Condillac qui veulent trouver l'origine du

[1] Voir le *Libre arbitre*, article 86, et un mémoire sur l'idée de la liberté présenté à l'Institut de France, *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, cahier de janvier 1885.

moi dans les sensations qui en supposent l'existence? C'est ce sophisme qui permet d'affirmer, malgré le caractère paradoxal de cette affirmation, que le déterminisme arrive à contredire la raison. Il reste à signaler une autre de ses conséquences.

43. *Le déterminisme conduit logiquement au quiétisme.*

Affirmer que tout dans le monde est réglé par le développement de lois nécessaires, c'est tarir les sources de l'action. S'il en est ainsi, la croyance au pouvoir de nos actes pour modifier quelque chose dans la marche du monde est une erreur dont la science doit nous délivrer. C'est la pensée de Bayle indiquée déjà à l'occasion de l'idéalisme : « Un homme comme « Spinoza se tiendrait fort en repos s'il raisonnait « bien ». Mais la nature est plus forte que les systèmes et en corrige pratiquement l'erreur. Spinoza et tous les déterministes agissent et contredisent leur doctrine par leur conduite. C'est pourquoi j'affirme que c'est *logiquement* et non *pratiquement* que le déterminisme produit le quiétisme. Ce n'est pas à dire qu'il ne contribue à le produire, et ne tende à multiplier les hommes qui se trouvent dans la situation qu'Alfred de Musset attribue à Rolla :

Ce n'était pas Rolla qui gouvernait sa vie,
C'étaient ses passions ; il les laissait aller
Comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler.

Le pâtre assoupi qui laisse l'eau couler ne rappelle-t-il pas l'opinion d'un écrivain très connu qui enseignait que le sage se considère comme un simple spectateur, et trouverait naïf de croire qu'il pourrait chan-

ger quelque chose à la marche du monde? Tout ce qui est arrivé devait être; tout ce qui arrivera doit être; nous ne pouvons qu'accepter ce qui arrive. Cette manière de penser a été exprimée, sous une forme facétieuse, par un chansonnier genevois. Un barbier optimiste raconte les grandes scènes de la Révolution française et de la Restauration ; les radieuses espérances de 1789, puis les scènes affreuses de la Terreur, puis Napoléon et ses guerres, puis l'invasion de la France et la restauration de la monarchie, et enfin la révolution de 1830. Chacun de ces récits se termine par cette réflexion philosophique : *Il fallait ça.* Il est de graves historiens dont les appréciations rappellent un peu celles de ce barbier, et qui, en racontant des faits horribles, disent ou du moins sous-entendent : il fallait ça! Napoléon, dans ses loisirs de Sainte-Hélène, communiqua un jour ses réflexions sur le fatalisme, qui est un autre nom du déterminisme. Voici comment ses paroles à ce sujet nous ont été rapportées[2]. Partant de l'idée que le fatalisme est la négation de tout élément de liberté, il indique ainsi les conséquences de cette doctrine : « Quand vous venez au monde, il n'y a qu'à vous « jeter dans votre berceau sans vous donner aucun « soin. S'il est irrévocablement fixé que vous vivrez, « bien qu'on ne vous donne à boire ni à manger, « vous grandirez toujours. Vous voyez bien que ce « n'est pas une doctrine soutenable, ce n'est qu'un

[1] CHAPONNIÈRE, *Il fallait ça ou le Barbier optimiste,* 1789-1830, in-12°, Paris et Genève, librairie Cherbuliez, 1849.

[2] *Le Mémorial de Ste-Hélène* sous la date du 1er octobre 1816.

« mot. Les Turcs eux-mêmes, ces patrons du fata-
« lisme, n'en sont pas persuadés; autrement il n'y
« aurait plus de médecine chez eux, et celui qui oc-
« cupe un troisième étage ne se donnerait plus la
« peine de descendre longuement les escaliers, il des-
« cendrait tout de suite par la fenêtre. Vous voyez à
« quelle foule d'absurdités cela conduit ».

Je ne considère pas le vainqueur d'Austerlitz comme un grand philosophe; mais ses paroles signalent, sous une forme familière et vive, le passage logique du déterminisme au quiétisme. Affirmer la nécessité universelle, c'est tarir les sources de l'action. Tarir les sources de l'action, n'est-ce pas ruiner les fondements de la morale? Les déterministes font des efforts pour établir que leur doctrine n'a pas ce résultat. Voici l'une de ces tentatives : dans un recueil sérieux, M. Berington écrivait, il y a quelques années : « Le déterminisme implique-t-il logiquement
« ou pratiquement que l'homme ne peut pas travailler
« au bien-être humain? Nullement. Certes, il faut
« admettre que l'avenir est fixé comme le passé; mais
« ces lois fixes et ces formes de l'univers évoluent
« depuis longtemps dans la conscience humaine,
« dont la volonté n'est qu'une forme, et dans le cours
« d'innombrables générations elles ont mis à la
« portée de cette conscience quelque condition de sa
« propre amélioration. Il est d'ailleurs plus encou-
« rageant de penser que la nature concourt à cette
« œuvre que de penser que nous avons à lutter seuls
« contre une fatalité qui nous enserre [1] ». On peut

[1] *Revue philosophique*, de mars 1880, pages 363 et 364.

bien accorder que le déterminisme n'empêche pas que des partisans de cette doctrine ne travaillent au bien-être humain, parce qu'ils contredisent pratiquement leur théorie; mais pour la logique il en est autrement. Le texte que je viens de citer renferme des choses qui me demeurent obscures. Je n'entends pas que la volonté soit une forme de la conscience; et les formes de l'univers qui évoluent dans la conscience n'ont rien de clair pour moi. Mais je me borne à constater que si la nature concourt à notre amélioration, sans nous laisser lutter seuls, il faut bien que nous ayons un pouvoir de lutter, et si notre lutte est un des facteurs de notre amélioration, il faut bien admettre que nous possédons un élément de libre arbitre. Or c'est précisément là ce que nie le déterminisme, dont la conséquence est que notre travail en vue du bien-être humain est une illusion fondée sur une erreur. Je ne connais pas de tentative faite pour concilier le déterminisme et la morale qui résiste à un examen logique sérieux, si l'on ne consent pas à renverser toutes les bases de la logique en niant la valeur du principe de contradiction.

Le déterminisme absolu, suivi dans ses conséquences, contredit donc le cœur et la conscience, arrive à contredire la raison, et tend à paralyser la volonté. Ces diverses considérations peuvent être résumées dans cette formule : le déterminisme contredit la vie. Si on ne laisse pas la vie en dehors de la science, ce qui détruit la philosophie en la privant du caractère de son universalité, il faut chercher un système autre que les deux systèmes dont le déterminisme est le résultat commun. Voici ce qui peut

fournir une indication précieuse pour cette recherche : le matérialisme et l'idéalisme, s'arrêtant à l'idée de la cause matérielle ou de la cause formelle, n'ont pas fait la place de la cause efficiente. Il est naturel de faire la place de cette cause qui, bien étudiée, offrira à la pensée une autre hypothèse que celles qui sont à la base des deux systèmes précédents.

LE SPIRITUALISME

LE SPIRITUALISME

44. *Le spiritualisme suppose que le principe de l'univers est un Esprit éternel.*

C'est affirmer, contre tout dualisme, non seulement l'unité, mais l'unicité[1] du premier principe. Dire que ce principe est éternel, c'est affirmer qu'il est l'être en soi, l'être nécessaire sans lequel aucun être ne serait. Il est très important de ne pas confondre le spiritualisme avec l'idéalisme comme on le fait souvent. Ces deux doctrines, comme je l'ai déjà dit, ont ceci de commun qu'elles luttent l'une et l'autre contre le matérialisme; mais cette analogie n'empêche pas qu'elles ne diffèrent profondément, puisque l'idéalisme a pour caractère spécifique l'affirmation du déterminisme universel, et que la négation de ce déterminisme est l'un des caractères essentiels, on peut même dire le plus essentiel du spiritualisme, comme les considérations suivantes le démontreront.

[1] Unicité, caractère de ce qui est unique (Littré).

L'idée de l'esprit est prise en nous, dans l'expérience de notre propre pouvoir. La volonté, inséparable de la conscience qui la caractérise, est l'essence des esprits. L'élément spirituel de notre nature est souvent appelé *âme* dans sa distinction d'avec le corps qui lui est uni ; mais le mot âme est équivoque: Si on l'entend dans le sens d'un principe de coordination des mouvements qui constitue la vie simple dans son opposition à la matière inorganique, il faut admettre l'existence d'une âme non seulement chez les animaux, mais chez les plantes. Le mot *esprit* prévient l'équivoque par l'idée de la volonté qui n'appartient pas à la vie simple. Il y a encore à prévenir une autre équivoque qui s'attache au sens du mot volonté, équivoque dont Schopenhauer a fait un grand usage. Elle consiste à nommer également volonté un principe d'actions conscientes et d'autres qui ne le sont pas. On confond alors, par l'emploi du même terme, les mouvements réflexes et les mouvements volontaires. Il est facile cependant de constater, non seulement la diversité, mais très souvent l'opposition de ces deux classes de mouvements. Quand Mucius Scævola laissait sa main brûler sur un brasier ardent, sa volonté luttait contre un mouvement réflexe qui le portait à la retirer. Chacun peut faire en petit cette expérience en maintenant un moment sa main contre un poèle très chaud dont les mouvements réflexes l'auraient immédiatement éloignée.

Ainsi qu'on l'a vu dans les linéaments de l'analyse, un acte de volonté, qui est le caractère spécifique des esprits, soumis à l'analyse, révèle trois fonctions indissolublement unies :

La puissance d'agir qui est la base de la volonté.

L'intelligence ; car le pouvoir d'agir, lorsqu'il est conscient, ne se déploie que dans son rapport avec l'idée d'une action déterminée.

Un mobile qui appartient à l'ordre de la sensibilité ; car l'idée demeure inféconde s'il ne s'y joint une impulsion (sensation ou sentiment) qui incline à l'action.

Tout acte de volonté manifeste cette triplicité dans l'unité du sujet qui veut. Cette idée de l'esprit, prise dans notre expérience personnelle, doit se trouver dans le principe du monde s'il est conçu comme esprit. Or cet esprit éternel, c'est Dieu dans le sens habituel de ce terme. L'affirmation du spiritualisme est contenue dans celle du monothéisme ou plus simplement du théisme. Une des singularités de la langue française est que les deux mots *théisme* et *déisme*, tirés l'un et l'autre d'un mot signifiant *Dieu*, ont deux significations différentes. D'après le dictionnaire de l'Académie, le théisme est « la croyance en l'existence de Dieu », tandis que le déisme renferme « la négation de toute religion révélée ». Cette négation est étrangère au théisme religieux et ne l'est pas moins à la philosophie spiritualiste.

L'idée de l'esprit, étant prise en nous, contient un élément d'anthropomorphisme. J'ai expliqué, à l'article 4 des postulats, pourquoi il n'y a là aucune objection valable à élever contre un système quelconque, mais l'idée de l'esprit prise en nous ne peut être appliquée à l'être nécessaire qu'en se trouvant modifiée par l'application des données transcendantes de la raison. Ces notions du nécessaire, de l'absolu,

de l'infini dépassent toute expérience. De là, pour leur application au principe de l'univers conçu comme un esprit, des difficultés, des obscurités, des conceptions qui gardent un caractère mystérieux. C'est pourquoi ceux qui ont bien réfléchi sur la nature de la philosophie répéteront volontiers ces paroles de Lacordaire : « La philosophie ressemble au firmament; elle en a l'étendue, les étoiles et les nuages[1].» Je m'efforcerai de démontrer que le spiritualisme dissipe les nuages, autant qu'il se peut, et laisse les étoiles briller avec plus d'éclat que toute autre doctrine. Avant d'aborder cette tâche je veux signaler et, si possible, dissiper deux préventions que soulèvent dans bien des esprits les origines de l'hypothèse spiritualiste.

45. *Le spiritualisme est une hypothèse.*

L'hypothèse est le caractère de tous les systèmes, comme cela a été indiqué à l'article des postulats. Mais l'illusion signalée pour les théories du matérialisme et de l'idéalisme n'est pas possible pour le spiritualisme. Il est évident que l'Etre premier n'est pas un objet qui se révèle aux sens, comme le voudrait le matérialisme ; et il n'est pas moins évident qu'il n'est pas une intuition immédiate de la raison, comme le suppose l'idéalisme, parce qu'il n'est pas une idée mais un être. Le caractère hypothétique de l'affirmation du spiritualisme est donc manifeste. Quelle est l'origine de cette hypothèse? On la trouve

[1] *Lettres de Théophile Foisset*, tome I, page 158.

à la base de trois religions : celle des Juifs, celle des Chrétiens et celle des Mahométans. De là résultent les deux préventions qui s'opposent à l'application de la règle de méthode que l'origine d'une hypothèse ne doit exercer aucune influence sur son appréciation.

La première de ces préventions résulte de ce que le théisme est une doctrine très connue et fort ancienne, par cela même qu'elle est à la base des trois grandes religions de l'Occident. Or l'on aborde souvent les études philosophiques avec la soif de la nouveauté, et pour nombre d'hommes l'adjectif *connu* est accompagné d'un sentiment plus ou moins vif de dédain. Ceux qui pensent ainsi passent sans s'y arrêter à côté d'une doctrine qui a, pour eux, le tort d'être généralement répandue. A cet amour de la nouveauté se joint le désir de la distinction. On n'aime pas à penser comme le vulgaire, et l'on admet que, pour citer les paroles de Bossuet « c'est un air de « capacité et de science que de s'écarter des senti- « ments communs ». Rousseau écrit, de son côté, dans la Profession de foi du vicaire savoyard : « Où est « le philosophe qui, pour sa gloire, ne tromperait « pas volontiers le genre humain ? Où est celui qui, « dans le secret de son cœur, se propose un autre « objet que de se distinguer ? Pourvu qu'il s'élève « au-dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de « ses concurrents, que demande-t-il de plus ? L'es- « sentiel est de penser autrement que les autres ». A côté de ce passage de l'*Emile*, dans un exemplaire que j'ai eu sous les yeux, Voltaire a écrit : « C'est le portrait du peintre ». Le désir de se distinguer est une manifestation fréquente de l'orgueil de la pensée ;

mais en affirmant que tous les philosophes sont atteints de cette maladie, Rousseau exagère, selon son habitude. La règle a, dans tous les cas, de notables exceptions; j'en indiquerai deux.

Dans ses *Préceptes pour avancer les sciences*, Leibniz met ses lecteurs en garde contre « une affectation de singularité ou de nouveauté »; et voici la raison qu'il donne pour combattre cette disposition : « J'ai « trouvé après de longues recherches qu'ordinaire« ment les opinions les plus anciennes et les plus re« çues sont les meilleures pourvu qu'on les interprète « équitablement[1] ». Kant, à la fin de sa *Critique de la raison pure*, écrit : « La foi en un Dieu et en une « autre vie est tellement unie à mon sentiment moral « que je ne cours pas plus risque de perdre cette foi « que je ne crains de me voir jamais dépouillé de ce « sentiment ». Après avoir ainsi résumé les affirmations qu'il devait développer dans sa *Critique de la raison pratique*, il ajoute :

« Est-ce là, dira-t-on, ce que fait la raison pure « quand elle s'ouvre des vues par delà les limites de « l'expérience ? Rien que deux articles de foi ? Le « sens commun en aurait bien pu faire autant, sans « avoir besoin de consulter là-dessus les philoso« phes ! » Voilà l'objection posée ; voici la réponse : « Exigez-vous donc qu'une connaissance qui intéresse « tous les hommes surpasse le sens commun, et ne « puisse vous être découverte que par les philo« sophes ? Ce que vous blâmez est précisément la « meilleure preuve de l'exactitude des assertions pré-

[1] Edition Erdmann, page 167.

« cédentes, puisque cela vous découvre ce que vous « ne pouviez apercevoir jusque-là, à savoir que la « nature, en ce qui intéresse les hommes sans dis- « tinction, ne peut être accusée de distribuer partiel- « lement ses dons et que la plus haute philosophie, « par rapport aux fins essentielles de la nature hu- « maine, ne peut pas conduire plus loin que ne le « fait la direction qu'elle a accordée au sens com- mun [1] ». Voilà des paroles qui font du bien, parce qu'on y trouve, au lieu de l'orgueil du savant qui jouit de se distinguer en se séparant du vulgaire, le cœur de l'homme qui jouit de se trouver d'accord avec l'humanité. Leibniz et Kant ne partageaient pas le sentiment de dédain qui empêche certains philosophes, ou pseudo-philosophes, de s'arrêter à l'étude d'une doctrine parce qu'elle est populaire. La seconde prévention, qui fait obstacle, dans bien des cas, à un examen sérieux de l'hypothèse spiritualiste, vient de ce que le théisme a, comme je l'ai dit, une origine religieuse. On lit au début du livre sacré des Hébreux : « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre ». Cette pensée est reproduite en tête du Crédo des Chrétiens : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant ». La première ligne du Coran est : « Louange à Dieu, souverain de l'univers ». On ne peut pas méconnaître l'analogie qui existe entre ces formules et l'hypothèse spiritualiste, et on ne peut pas méconnaître non plus que ces formules sont l'origine historique de l'hypothèse. De là une prévention qui s'exprime ainsi : « Ces formules sont des affirma-

[1] *Méthodologie transcendante*, chapitre II, section 3.

« tions de foi qui appartiennent à l'ordre religieux ; « elles ne doivent pas avoir d'entrée en philosophie ». Certainement, ainsi que je l'ai écrit dans ma *Définition de la philosophie* (article 98), la philosophie, devant avoir le caractère désintéressé de la science, ne doit pas être soumise à un *a priori* théologique. Mais, ainsi que je l'ai écrit dans le même ouvrage (article 100, « les *dogmes* religieux renferment des « *doctrines* qui sont pour la philosophie des hypo- « thèses à examiner ». Prendre dans l'enseignement religieux une thèse qui cesse d'être un dogme, au sens ordinaire du mot, pour être considérée comme une simple doctrine soumise à l'examen, c'est la condition nécessaire d'une bonne étude des rapports de la science et de la foi, de la théologie et de la philosophie ; mais cette opération de la pensée se heurte à une double difficulté qui vient de ce que l'on a l'habitude de considérer une affirmation religieuse comme faisant partie d'un bloc dont on n'admet pas qu'on isole un des éléments. Il arrive donc que, d'une part, les philosophes demandent, avec raison, que l'entrée de leur science soit interdite à un *a priori* théologique, et que, d'autre part, les croyants répugnent à isoler un de leurs dogmes de l'ensemble dont il fait partie pour le livrer, comme une simple hypothèse, à l'examen de la science. Cette opération est difficile, mais, je le répète, elle est indispensable pour comprendre les vrais rapports de la philosophie et de la religion [1].

[1] Voir mon étude sur la *Philosophie et la religion*, un petit volume publié par Arthur Imer, Lausanne, 1887.

Que les amis de la nouveauté se rassurent ! Si l'idée de Dieu est ancienne, ses conséquences sont loin d'être toutes comprises et peuvent introduire dans la science de grandes et heureuses nouveautés. Cette grande idée est semblable à un vieux chêne qui produit chaque année de nouvelles fleurs et de nouveaux fruits. Cela dit, j'en viens à l'application des notions transcendantes à l'Esprit éternel.

46. *L'Esprit éternel est seul l'objet d'une application légitime des notions transcendantes de la raison.*

Les notions transcendantes, indiquées dans les linéaments de l'analyse, sont tellement inhérentes à la pensée que ceux même qui en nient la valeur en font un usage nécessairement illégitime. Des savants qui viennent d'affirmer que nous ne pouvons nous faire une idée de ces notions les appliquent indûment à la matière[1]. D'autre part, l'idéalisme accorde à ces notions une existence en soi qui demeure inintelligible[2]. Absolu, infini, parfait, nécessaire, sont des adjectifs qui réclament un sujet ; ce sujet, le spiritualisme le fournit par l'affirmation d'un esprit qui possède ces diverses qualités. « Dieu est l'être parfait et nécessaire », comme l'écrit M. Boutroux[3], et c'est à cet être, et à lui seul, parce qu'il est le principe universel, et qu'il n'a de relations qu'avec des êtres qui procèdent de lui, qu'on peut appliquer légitimement les idées de l'absolu, de l'inconditionnel, etc. L'application de

[1] Voir ci-dessus : le *Matérialisme,* article 17.
[2] Voir *l'Idéalisme*, article 22.
[3] *De la contingence des lois de la nature*, page 178.

ces idées souveraines détruit dans la conception du premier principe tout élément d'anthropomorphisme vicieux, mais cette transformation de l'idée de l'esprit, donnée immédiate de l'expérience, par l'application de notions dont le caractère propre est de dépasser toute expérience, renferme un élément de mystère. En terminant la troisième de ses *Méditations*, dans laquelle il a établi l'existence de Dieu, Descartes écrit : « Il me semble très à propos de « m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce « Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveil- « leux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer « l'incomparable beauté de cette immense lumière, « au moins autant que la force de mon esprit, qui en « demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra « permettre ». Montaigne écrivait aussi : « Les ex- « trémités de notre perquisition tombent toutes en « éblouissement ». Cet éblouissement qui pour Descartes se transforme en adoration, est l'entrée d'un élément de mysticisme de la bonne espèce, dans la pensée d'une des intelligences les plus lucides et les plus fermes que l'on rencontre dans l'histoire de la philosophie. C'est avec un sentiment de saint respect et un sentiment non moins vif de son insuffisance que l'esprit limité de l'homme doit aborder l'étude de l'Esprit infini. Cherchons cependant à nous rendre compte, dans la mesure de nos forces, du résultat de l'application des notions transcendantes au principe de l'univers.

Pour limiter ce vaste sujet, demandons seulement ici quel est le sens du mot *éternel*, base de l'hypothèse spiritualiste. Le mot éternité est employé dans deux

sens différents. Dans l'usage ordinaire, enregistré par le dictionnaire de l'Académie française, l'éternité est « une durée qui n'a ni commencement ni fin »; il s'agit donc d'une succession sans terme. Mais il suffit de connaître un peu l'histoire des idées, il suffit d'ouvrir le *Lexique philosophique* de M. Alexis Bertrand, ou le *Vocabulaire philosophique* de M. Edmond Goblot, ou le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de M. Franck pour savoir que, dès les origines de la pensée spéculative, le mot éternité appliqué au principe de l'univers a reçu un autre sens, et que le mode d'existence de l'Esprit éternel a été conçu tout autrement que comme une prolongation indéfinie du temps. Les deux sens du mot ne sont pas seulement différents, ils sont directement opposés. Le temps, bien que supposé indéfini, est mesurable par essence; l'éternité échappe à toute mesure. Le temps est une succession qui s'exprime par avant et après. Pour l'Esprit éternel, il n'y a pas de succession. On a souvent rappelé cette pensée de Platon que le temps est l'image mobile de l'immobile éternité. Voici comment il s'exprime à ce sujet dans un passage du Timée : « Il « n'était pas possible de donner complètement une « nature éternelle à ce qui a commencé. Mais Dieu « invente une image mobile de l'éternité; et en même « temps qu'il met l'ordre dans le ciel, il forme, sur le « modèle de l'éternité immuable dans l'unité, l'image « de l'éternité marchant selon le nombre, et c'est là ce « que nous avons nommé le temps. Car les jours, les « nuits, les mois, les années n'étaient pas avant que « le ciel fût né, et ce fut en organisant le ciel que Dieu

« même procura leur naissance. Ce sont là des parties « du temps, et ces expressions *avoir été, devoir être* « désignent des espèces du temps, qui a commencé, « quoique, sans y penser, nous les appliquions à « l'existence éternelle, à laquelle elles ne convien- « nent pas. Ainsi nous disons qu'elle est, qu'elle a « été et qu'elle sera; mais, à parler exactement, tout « ce qu'il faut dire c'est qu'elle *est*, tandis *qu'avoir* « *été* et *devoir être* ne peuvent se dire que de la pro- « duction qui marche dans le temps; car ces deux « mots expriment des mouvements, et on ne peut « dire de ce qui est toujours le même sans mouve- « ment, qu'il est plus vieux ou plus jeune suivant le « temps, ni qu'il a été autrefois, qu'il continue d'être « maintenant, ni qu'il sera à l'avenir; en un mot, on « ne peut dire de lui rien de ce qui résulte de la pro- « duction des choses mobiles qui tombent sous les « sens; car ce sont là des formules du temps, image « de l'éternité, et roulant suivant le nombre [1] ».

Si le temps est l'image de l'éternité, il faut convenir que l'image ressemble peu à son modèle, puisque l'éternité sans succession est précisément le contraire du temps. Mais, sans s'arrêter à cette question verbale, ce qu'il faut signaler dans ce passage, c'est l'opposition établie entre ce qui est immobile, ou permanent, et ce qui se meut. Aristote, de même, dans une théorie célèbre, oppose au mouvement des choses, l'immobilité du premier moteur. La pensée des grands philosophes de la Grèce à ce sujet a été reproduite et résumée par Plutarque dans les lignes

[1] Le *Timée de Platon* par Henri Martin, tome I, page 103.

suivantes : « Dieu est nécessairement et son exis-« tence est *hors du temps*. Il est immuable dans son « éternité. Il ne connaît pas la succession des temps : « il n'y a en lui ni temps antérieur, ni temps posté-« rieur, ni rien de récent. On ne peut pas dire de lui « qu'il a été, qu'il sera[1] ».

C'est la même pensée qui fait écrire à Boëce une formule dont le contenu se retrouve dans les œuvres de saint Augustin et de saint Thomas, c'est que l'éternité est un éternel présent[2].

Ce mode d'existence hors du temps renferme un mystère pour notre peusée; voici pourquoi : Une vérité que Kant a mise dans une vive lumière est que le temps est la condition nécessaire de toutes nos représentations, l'une des formes que revêtent pour notre pensée tous les phénomènes tant internes qu'externes[3]. C'est pour cela que l'existence hors du temps échappe à toutes nos représentations supposant une donnée de l'expérience, et que toute expérience fait défaut pour l'idée d'un tel mode d'existence. Mais sans pouvoir nous le *représenter*, nous pouvons le *concevoir*. En présence de l'idée de l'Etre éternel, l'imagination doit se taire, et si l'intelligence est éblouie, elle peut comprendre cependant le sens de ces paroles : une existence hors du temps. Ces paroles gardent bien un sens mystérieux, mais elles sont intelligibles. La poésie même peut s'en emparer. Dans sa *Pensée des morts*, Lamartine, après avoir

[1] *Que signifie le mot ἀεί*, dans les œuvres morales de Plutarque.
[2] *De consolatione philosophiæ*, livre V, article 7.
[3] *Critique de la raison pure*. Esthétique transcendentale, partie I, article 6.

pleuré la perte des êtres que nous avons aimés ici-bas, s'élève à la contemplation de l'Etre éternel et s'écrie :

Tu vis! et tu vis! les âges
Inégaux pour tes ouvrages
Sont tous égaux sous ta main;
Et jamais ta voix ne nomme
Hélas! ces trois mots de l'homme,
Hier, aujourd'hui, demain[1].

C'est l'expression lyrique de la doctrine des métaphysiciens : Plus de hier et de demain, mais l'éternel présent.

Avant de chercher le rapport de l'*Etre éternel* avec avec les autres *existences*, il faut dissiper une objection contre l'application des notions transcendantes à un être réel. L'objection consiste à dire que les notions transcendantes, en vertu de leur nature, sont purement idéelles et exclusives de la réalité. Il n'en est pas ainsi.

47. *Les notions transcendantes de la raison n'excluent pas la réalité de l'objet de leur application.*

Est-il vrai que tout être n'est réel que sous la condition d'être limité? fini? Il est certain que, en géométrie, si toute limite était supprimée, il n'y aurait plus de formes; une figure infinie est une contradiction. En physique, si on admet que le caractère des corps est d'occuper une partie de l'espace (doctrine de l'impénétrabilité des atomes), la limite fait partie de l'essence de la matière. Mais si on admet,

[1] *Harmonies poétiques et religieuses*, livre II.

avec quelques théoriciens modernes, que les éléments des corps sont des centres de forces localisées dans l'espace, centres que, en théorie pure, une compression suffisante pourrait réduire à zéro d'étendue, et que l'absence de toute compression laisserait s'étendre indéfiniment, l'idée géométrique de la limite ne fait plus partie de la conception de la matière; un seul atome-force remplirait tout l'espace. L'idée du pouvoir ne renferme donc pas l'idée de limite comme l'idée de la forme; nous verrons plus loin que cette idée du pouvoir admet seule l'application de l'infini.

Descartes affirmait que l'idée de la perfection renferme celle de l'existence. Vacherot soutenait, au contraire, dans son ouvrage sur la Métaphysique et la science[1] que, contrairement à la thèse que la perfection est raison d'être, la perfection n'inclut pas l'existence mais l'exclut. Pourquoi? voici la réponse: Tout ce que l'expérience nous révèle est limité, relatif. L'idéal est une limite dont on peut s'approcher plus ou moins sous l'influence de la loi du progrès, mais sans jamais l'atteindre. Quel est l'idéal de la science? Une lumière sans ténèbres, une omniscience qui assurément n'existe pas. Sans accorder à Socrate que la seule chose que nous sachions est que nous ne savons rien, il est facile de constater que, sauf de rares exceptions, les plus grands penseurs sont ceux qui sentent le plus vivement les lacunes de leur savoir. Quel est l'idéal de l'art? Atteindre cette beauté absolue dont parlait Diotime de Mantinée. Un peintre, un sculpteur, un

[1] Deux volumes in-8° ; la première édition est de 1858.

musicien, un poète sont-ils absolument satisfaits de leur œuvre, ne conçoivent-ils aucun idéal supérieur à ce qu'ils ont réalisé? Vous pouvez admirer leur talent et la beauté relative de leurs productions: il faudra pourtant les rayer du nombre des grands artistes. Ceux-là sentent toujours la distance qui sépare ce qu'ils ont fait de ce qu'ils ont voulu faire. Quel est l'idéal de la morale? la sainteté absolue. Où sont les hommes qui la réalisent? Ceux que nous considérons comme les meilleurs ne sont-ils pas ceux qui ont le sentiment le plus vif de ce qui leur manque? L'humilité n'est-elle pas, dans l'opinion commune, un élément essentiel de la vertu? Oui, dans le domaine de notre expérience la perfection n'est pas réelle. Si l'on prend le résultat de l'expérience pour la règle absolue de la vérité on arrive donc à conclure que la perfection et la réalité s'excluent, d'où suit que Dieu n'existe pas. C'est ce que disait M. Vacherot, en remplaçant Dieu par un idéal sans réalité mais vers lequel cependant le monde gravite par la loi du progrès. Ce n'est probablement pas ce que pensait M. Vacherot, et je suppose bien qu'il aurait refusé d'être considéré comme athée; c'est seulement la conséquence naturelle de sa doctrine. Mais la question est de savoir si ce qui est vrai dans le domaine de notre expérience est une vérité absolue. Ce qui incline la pensée dans cette direction, c'est une erreur relative au caractère de généralité des idées dans son opposition au caractère de toutes les existences particulières et individuelles. Les existences individuelles sont contingentes et passagères; elles expriment et représentent des concepts

d'un caractère général. Les hommes sont des représentants de l'humanité, les faits des représentants des lois qui régissent les phénomènes. Si les individus passent, leur type demeure avec un caractère de généralité qui lui donne une valeur plus grande que celle de ses représentations multiples et passagères. Une loi naturelle a une valeur plus grande que le nombre indéfini de ses applications. Même sans admettre avec Platon l'existence objective des idées, on arrive à penser que le général est plus que le particulier, et qu'il y a un mode d'existence purement *idéelle*, qui exclut la réalité proprement dite. Il importe de bien s'entendre : Dans son opposition au particulier, le général n'est pas l'objet d'une expérience objective; il existe seulement dans notre pensée. Mais si notre pensée est vraie, nous pensons le général parce qu'il est; et il ne peut être (l'existence objective des idées n'étant pas admise) que s'il est pensé par une intelligence ordonnatrice de l'univers. Il faut donc arriver à un individuel qui pense le général, qui en soit la source, et ne pense rien de supérieur à lui-même; c'est-à-dire qu'il faut s'élever à la conception d'une existence individuelle nécessaire, absolue, infinie. Les idées, et spécialement les notions transcendantes qui excluent la réalité expérimentale, conduisent donc à affirmer la réalité suprême, celle de l'Esprit éternel. C'est ce que Kepler exprimait en disant : « le but de la science est de repenser les pensées de Dieu ».

48. *La doctrine de la création est le caractère spécial du spiritualisme.*

Le dictionnaire de l'Académie définit ainsi le mot *créer* : « tirer du néant, donner l'être, faire de rien quelque chose ». De ces trois définitions, la seule bonne est la deuxième; les autres sont vicieuses au point de vue philosophique. Pour tirer quelque chose du néant il faudrait que cette chose y fût; et dire qu'on fait de rien quelque chose, c'est supposer que ce rien, puisqu'il est l'objet d'une action, a une sorte d'existence antérieure à cette action même. Donner l'être c'est faire une chose qui n'était pas et qui n'existe que par l'acte qui la produit. Je développerai cette pensée en empruntant les termes d'un philosophe avec lequel je suis toujours heureux de me trouver d'accord. M. Boutroux écrit : « Dieu est le « créateur de l'essence et de l'existence des êtres. Il « doit être conçu comme un principe qui existe avant, « pendant et après sa réalisation [1] ».

Le Créateur est l'être par soi, l'être nécessaire, et cette qualité incommunicable par sa nature trace une ligne de démarcation absolue entre le principe de l'univers et l'ensemble des êtres qui sont le produit de son acte souverain. Cette doctrine se place en opposition, d'une part avec le dualisme, d'autre part avec les théories qui, sous les noms de panthéisme ou de doctrine de l'émanation, tendent à identifier les êtres qui composent le monde avec un

[1] *De la contingence des lois de la nature*, pages 176 et 178.

principe qui n'est pas leur créateur mais leur substance.

Le dualisme est une conception qui se forme naturellement en présence de dualités qui paraissent irréductibles, si on ne trouve pas un principe d'unité en dehors et au-dessus de l'expérience. Mais le dualisme, ainsi que j'ai cherché à le démontrer dans mon volume sur les *Philosophies négatives*, est la négation de la philosophie. C'est pourquoi les chefs de la philosophie grecque, Platon et Aristote, ont fait un effort continuel pour atteindre l'unité ; mais leurs efforts n'aboutissent pas. Il reste toujours pour eux avec l'esprit ordonnateur du monde quelque chose de co-éternel où l'on cherche l'explication des existences multiples.

Le caractère absolu de la création se trouve nié par les deux formes sous lesquelles se présentent les doctrines désignées sous le terme équivoque de panthéisme. Le vrai panthéisme est celui de Parménide : « Dieu est tout » ; il ne sort pas de son unité, il ne crée pas, et l'existence du monde est une illusion. D'où procède cette illusion ? C'est une question à laquelle le système n'a pas de réponse. L'autre forme de la doctrine remplace la formule : « Dieu est tout », par cette autre formule : « Tout est Dieu ». Ces deux formules si voisines verbalement ont des sens très différents. La première nie la création, la seconde nie le créateur ; elle efface la distinction du principe de l'univers et de ses manifestations, et substitue à l'idée de la création celle d'une division du principe des êtres, principe qui n'a pas d'existence distincte de l'ensemble de ses manifestations. C'est dans l'Inde

ancienne qu'on trouve les origines de cette doctrine qui traverse le monde grec dans l'école d'Alexandrie, et reparaît de nos jours dans les publications des théosophes qui, faisant de l'homme « une parcelle de Dieu, un point de Dieu », lui enlèvent le caractère d'une créature pour l'identifier à l'être en soi [1].

La doctrine de la création maintient donc contre le dualisme l'unité du principe du monde, et contre le panthéisme la distinction du Créateur qui existe par soi, comme source éternelle des êtres, et des créatures qui n'existent que par l'acte de sa volonté. Mais elle a pour notre pensée un caractère mystérieux; voici pourquoi : L'idée de l'Esprit éternel a pour origine la conscience de notre esprit créé. Notre volonté s'exerce toujours sur un objet étranger à elle-même et, pour élever à l'absolu l'idée de la volonté, il faut admettre une volonté qui crée son objet. C'est là une idée qui échappe à toute représentation. Mais, comme je l'ai indiqué déjà à l'occasion de la pensée d'une existence hors du temps, se représenter et concevoir sont deux actes distincts de la pensée. Nous nous représentons un triangle, un quadrilatère ; nous concevons un polygone à mille côtés, sans pouvoir nous en faire une image. De même, nous pouvons concevoir l'acte créateur sans pouvoir nous en faire une représentation. Si on entend par *nature* le cours des choses constatées par notre expérience et dont la science cherche les lois, la création est sur-

[1] Voir une étude sur les bases philosophiques de la théosophie dans le journal *La Liberté Chrétienne*, (Lausanne), du 5 avril 1901.

naturelle. Or, comme l'a très justement remarqué Stuart Mill, « l'origine des choses ne peut être que « surnaturelle, car les lois de la nature ne peuvent « rendre compte de leur propre origine [1] ».

Telle est la doctrine de la création, pierre d'angle du vrai spiritualisme. Elle concilie deux idées que l'on a le tort de considérer souvent comme inconciliables : l'immanence et la transcendance divines. Ce sont une thèse et une antithèse dont le spiritualisme offre une synthèse satisfaisante. Dieu est immanent au monde, car le monde n'a en soi aucun principe d'existence que par l'exercice continu de la volonté suprême. Dieu est transcendant, puisqu'il demeure au-dessus de ses œuvres dans la plénitude de son être et de son pouvoir. Après avoir défini cette grande doctrine d'une manière générale, il faut maintenant en préciser la nature, et en étudier les principales conséquences pour juger la valeur de l'hypothèse.

49. *La liberté du Créateur est absolue.*

La liberté humaine est relative par quatre raisons : La première est que son exercice et son existence même sont soumis à des conditions physiologiques. La deuxième est que la volonté ne peut pas créer son objet, mais se trouve en présence de divers actes possibles dont l'idée préexiste à sa détermination. La troisième est que la volonté ne peut que choisir entre diverses impulsions. La quatrième est que la volonté se trouve en présence d'une loi qui fixe son

[1] *Auguste Comte et Stuart Mill*, par Littré, page 62.

emploi légitime [1]. Si la liberté des créatures est nécessairement relative, la liberté du Créateur est non moins nécessairement absolue. Cela résulte de l'unicité de l'Etre premier qui ne peut avoir de relations primitives avec rien, puisque rien n'existe que par l'acte de sa volonté. En nous, la conscience se distingue de l'intelligence parce que nous avons conscience de nos idées qui constituent une objectivité par rapport à la volonté. L'intelligence du premier principe doit être infinie. Qu'est-ce qu'une intelligence infinie? Celle qui connaît non seulement tout ce qui est, a été ou sera, mais les possibles, et non les possibles en nombre déterminé, car l'infini exclut le nombre, mais tous les possibles. Il en résulte que pour l'être absolu l'intelligence se confond avec la conscience de son pouvoir.

Cette pensée est pleine de mystère et provoque l'éblouissement dont parlent Descartes et Montaigne. Il est à ce sujet une erreur à prévenir. C'est l'erreur de ceux qui penseraient que la liberté du Créateur ferait de lui un Dieu arbitraire, un Dieu qui, pour emprunter l'expression de cette idée au professeur Alfred Weber, « peut être injuste s'il le veut, puisque sa volonté constitue le juste ». C'est l'opinion que cet auteur attribue aux Jésuites dans son *Histoire de la philosophie européenne*. Un Dieu arbitraire ! Mais l'idée de l'arbitraire suppose une loi dont la volonté s'affranchit. Attribuer à Dieu une volonté arbitraire, c'est donc supposer que les catégories du bien et du mal préexistent à sa volonté. C'est méconnaître gra-

[1] Voir mon volume sur le *Libre arbitre*, articles 5, 6, 7 et 8.

vement la portée de la doctrine de la création. Prendre l'idée du principe du monde dans la conception de l'esprit qui est une donnée de notre expérience, c'est l'élément légitime d'anthropomorphisme que renferme l'hypothèse spiritualiste ; mais placer le Créateur dans la situation de l'homme en attribuant à sa volonté un caractère relatif, c'est un anthropomorphisme vicieux. La liberté humaine est relative par essence, et, par essence aussi, il faut le redire, la liberté du Créateur est absolue. Dieu n'est pas bon par rapport à une loi étrangère à sa volonté, il est le Bien. Le bien et la volonté de Dieu sont des expressions équivalentes. Demander : Dieu pourrait-il faire que l'injustice fût juste, que le mal fût le bien ? c'est demander : Dieu pourrait-il faire que sa volonté ne fût pas sa volonté ? Parler d'un Dieu supposé arbitraire c'est, redisons-le, oublier qu'il n'y a d'arbitraire que pour des volontés placées en présence d'une loi à laquelle elles doivent obéissance et contre laquelle elles se révoltent. Mais ici se place une objection : Chercher l'explication des faits dans une volonté, n'est-ce pas arrêter les recherches de l'intelligence ? Non.

50. *La doctrine de la création ne s'oppose pas aux recherches de la science.*

La science recherche l'explication des données de l'expérience. Expliquer un fait, c'est le rattacher à des antécédents qui en rendent raison. Si, en présence d'un fait, on se borne à dire : « c'est la volonté de Dieu, c'est l'une des manifestations de la cause efficiente universelle », les recherches de la science

seront supprimées. C'est ce qui a fait dire à je ne sais quel savant : « Si Dieu existait, le fil de la science serait coupé ». C'est ce qui fait opposer la doctrine dite de l'évolution à l'idée de la création, ce qui revient à vouloir confiner la pensée dans la recherche des causes efficientes particulières et des lois de leur action, en admettant que l'idée de la cause efficiente universelle supprimerait la recherche de ces causes efficientes particulières. Telle est l'objection, elle ne résiste pas à un examen sérieux.

Remarquons d'abord que dire qu'un acte de volonté n'est pas une explication, entraîne la négation de tout élément de libre arbitre. C'est bien ainsi que l'entendent ceux qui opposent la science à l'idée de la création ; ils se refusent pareillement à voir une explication dans la détermination de volontés supposées libres. C'est une application de la fausse idée de causalité propre à l'idéalisme. Pourquoi la doctrine du Dieu créateur arrêterait-elle l'effort de la pensée pour se rendre compte du mode de manifestation du suprême ordonnateur du monde ? Pourquoi cette doctrine empêcherait-elle la recherche du comment des phénomènes ? La foi profonde de Kepler l'empêchait-elle de faire effort pour repenser les pensées de Dieu ? L'histoire de la science ne montre-t-elle pas des convictions théistes à l'origine des grandes découvertes qui ont fondé la science moderne ? Je crois l'avoir démontré dans mon volume sur la *Physique moderne*.

Le fil de la science serait coupé ? Mais non ; affirmer l'existence de l'Esprit éternel, ce n'est pas couper ce fil, c'est lui fournir un point d'attache, et cela

est nécessaire dans toutes les hypothèses. La pensée ne peut pas remonter sans fin de conséquents en antécédents. Pascal l'a écrit dans des pages qu'on n'oublie pas lorsqu'on les a lues [1]. Toute définition se fait par des termes qui ne se définissent pas, toute démonstration se fait par des propositions qui ne se démontrent pas. D'une manière générale, tout s'explique par ce qui, étant point de départ de la pensée, ne s'explique pas. Si on ne renonce pas à la philosophie, il faut reconnaître que toute théorie relative au premier principe s'arrête à un point de départ qui, je le répète, ne coupe pas le fil de la science, mais lui offre un point d'attache. La question est de savoir quel est, des points de départs qui constituent les systèmes, celui qui satisfait le mieux la raison. Est-ce la nébuleuse primitive entendue dans le sens du matérialisme ? Est-ce l'être-néant de Hegel ? Est-ce l'esprit éternel du spiritualisme ? L'existence du Dieu créateur ne serait-elle pas la meilleure explication de l'univers ? Etudions les conséquences de cette doctrine.

51. *La doctrine de la création ne permet aucune affirmation sur les antécédents de l'acte créateur.*

Notre raison est, comme toutes choses, un produit de l'acte créateur; elle ne peut donc pas s'élever au-dessus de son principe. En raisonnant bien, nous pouvons savoir de Dieu ce que nous sommes destinés à savoir par l'effet de sa volonté. Ce n'est que le Dieu manifesté dans le monde que notre science peut

[1] *Pensées*. De l'esprit géométrique.

atteindre, et non le Dieu en soi. Le Dieu en soi ne peut pas nous être connu, au moins dans le mode actuel de notre existence. C'est la vérité contenue dans l'erreur du positivisme. Une connaissance de Dieu indépendante de sa manifestation dans ses œuvres nous est interdite par deux raisons décisives : Premièrement parce que notre intelligence dépend de l'acte créateur au delà duquel elle ne peut pas remonter, secondement parce que, de la considération directe de l'être absolu, rien ne sort que les notions métaphysiques de l'unité, du nécessaire, de l'absolu, de l'infini, qui demeurent dans le domaine de l'abstraction pure, et ne fournissent aucune lumière pour l'explication des données de l'expérience. Dieu est le principe et l'idéal de toutes les aspirations de l'âme humaine, l'idéal du vrai, la perfection ; mais l'idée de Dieu séparée de la contemplation de ses œuvres ne peut pas être un objet de science, puisque la science cherche toujours les antécédents de ce qu'elle veut expliquer. Comment chercher des antécédents à ce qui est, par définition, le principe et l'origine première de tout ce qui est ? Le principe du monde nous est connu par ses ouvrages ; mais il n'y a pas de science de Dieu dans son essence et antérieurement à sa manifestation créatrice. C'est la raison d'être du bon mysticisme, de celui qui, sans dédaigner les produits de l'intelligence, comprend que, mise en présence de la source de la vie universelle, la recherche cède la place à l'adoration. C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà vu, Descartes, en présence de l'idée de Dieu, suspend l'élan de sa recherche, « parce qu'il lui semble très à

« propos de s'arrêter quelque temps à la contem-« plation de ce Dieu tout parfait ; » et, avant de continuer ses recherches, « d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière ». C'est sous l'influence d'un sentiment de même nature que Rousseau fait dire à son Vicaire savoyard : « Plus je « m'efforce de contempler l'essence infinie de Dieu, « moins je la conçois ; mais elle est, cela me suffit : « moins je la conçois plus je l'adore ». Cette adoration qui dépasse l'intelligence nous met en présence de ce Dieu inconnu auquel les Athéniens avaient dressé un autel[1] et que Paul venait leur faire connaître comme le Créateur, comme celui par lequel nous avons la vie, le mouvement et l'être. Cette doctrine, qui est l'hypothèse spiritualiste, est loin d'avoir produit toutes ses conséquences. Au nombre des conséquences philosophiques il en est une qu'il importe de méditer, parce qu'elle est gravement méconnue ; la voici :

52. *Les lois de notre intelligence et de notre volonté sont le produit de la volonté du Créateur.*

Cette thèse se déduit, avec une entière évidence, de l'idée de la création. Tous les éléments de l'univers sont le produit de la volonté divine. — La raison est un de ces éléments. — Elle est donc le produit de cette volonté suprême. — Ce syllogisme est parfait. La majeure est l'hypothèse spiritualiste qui ne peut pas se démontrer par des antécédents, mais seule-

[1] *Les Actes des Apôtres*, chapitre XVII.

ment se justifier par ses conséquences. Il importe de bien préciser la nature de cette hypothèse.

La liberté divine étant absolue, ce qui demeure absolument *nécessaire*, c'est l'existence de l'être par soi; mais si l'acte créateur est libre, cet acte n'est pas nécessaire. De là résulte la contingence universelle de tout ce qui est, sauf le principe de l'être.

Le mot nécessaire a deux sens qu'il faut distinguer. Au sens absolu, je le répète, le principe premier est seul nécessaire; mais il y a pour l'esprit humain une nécessité relative, qui fait le caractère des éléments de la raison pure, que nous concevons et qu'il nous est impossible de concevoir autrement. Cela est vrai pour les principes métaphysiques et pour les vérités mathématiques, mais ne l'est pas pour la physique et, d'une manière générale, pour toutes les sciences de faits. Quand une loi de la nature est découverte et justifiée par l'explication des phénomènes, nous la tenons pour vraie; mais passer de l'idée de la vérité à celle de sa nécessité est une erreur. Il nous est impossible d'admettre que quelque chose procède du néant, qu'un tout ne soit pas plus grand qu'une de ses parties; mais nous pouvons très bien concevoir un univers dans lequel les lois de la physique et de la chimie seraient autres qu'elles ne sont.

Dans le monde moderne, c'est Descartes qui, renouvelant la théorie de Duns Scot[1], a formulé le plus nettement et avec le plus d'éclat la thèse que les lois de la raison n'ont pas de nécessité absolue, et ne

[1] Sur Duns Scot, voir *la Philosophie de la liberté* de Charles Secrétan, leçon IV.

tirent leur nécessité relative que de la volonté divine. Voici comment il s'exprime en écrivant au père Mersenne : « Les vérités métaphysiques lesquelles vous « nommez éternelles ont été établies de Dieu et en « dépendent entièrement aussi bien que tout le reste « des créatures[1] ». Il revient sur ce sujet dans ses réponses aux sixièmes objections faites à ses Méditations métaphysiques : « Il ne faut pas penser que « les vérités éternelles dépendent de l'existence des « choses ou de l'esprit humain, mais seulement de « la volonté de Dieu qui, comme un souverain législateur, les a données et établies de toute éternité[2] ». Ce qui est digne d'être remarqué c'est que Descartes, le grand mathématicien, est si pénétré de son idée qu'il en fait une application spéciale à la géométrie. « Dieu aurait pu faire qu'il ne fût pas vrai que les « trois angles d'un triangle fussent égaux à deux « droits[3] ». Il est des vérités qui, sans être nécessaires en elles-mêmes (ce qui n'appartient qu'à Dieu), sont nécessaires pour nous parce que Dieu l'a voulu ainsi. « Ce n'est pas à dire qu'il les eût nécessaire- « ment voulues ; car c'est tout autre chose de vouloir « qu'elles fussent nécessaires et de le vouloir néces- « sairement, ou d'être nécessité à le vouloir[4] ». Telles sont les thèses de Descartes, dont il a méconnu la portée dans l'établissement de sa méthode scientifique, mais sur lesquelles il revient souvent, et avec

[1] *Lettre* du 15 avril 1630, édition Cousin, tome VI, page 109.

[2] *Réponses aux sixièmes objections*, édition Cousin, tome II, page 355.

[3] *Lettre sans date*, édition Garnier, tome IV, page 147.

Ibid.

une grande insistance. Ces thèses ont provoqué de vives contradictions, et ces contradictions arrivent de points très différents de l'horizon philosophique. C'est par exemple M. Bouillier dans son *Histoire de la philosophie cartésienne* et le cardinal Gonzalès dans son *Histoire de la philosophie*[1] qui se réunissent pour affirmer que la thèse de Descartes sur la volonté divine est « une grave erreur », qu'en faisant dépendre la raison humaine d'une volonté *arbitraire* de Dieu elle ouvre la porte au scepticisme, qu'elle détruit la distinction du bien et du mal, qu'elle supprime la base de toute vérité par la négation, au moins implicite, du principe de contradiction. Pour apprécier la valeur de ces critiques, il faut d'abord, comme je l'ai expliqué, supprimer entièrement l'idée de l'arbitraire, puisque attribuer à la volonté divine le caractère de l'arbitraire, c'est supposer pour Dieu une loi extérieure à lui, ce qui constitue un anthropomorphisme vicieux. Oui, dira-t-on, il ne peut y avoir de loi hors de lui ; mais la loi existe en lui, dans son intelligence. Supposez-vous une intelligence antérieure à la volonté de Dieu et qui en dirige les actes ? Descartes vous répondra : « Nous « ne devons concevoir aucune préférence ou prio- « rité entre son entendement et sa volonté ; car « l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il « n'y a en lui qu'une seule action toute simple et « toute pure ». En Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose[2], mais si les données de la raison n'ont

[1] Tome III, page 217.

[2] Lettres, édition Garnier, tome IV, page 148.

pas une existence éternelle, si elles dépendent d'un acte de volonté, de manière qu'elles pourraient être autres qu'elles ne sont, ne semble-t-il pas que la pensée est sur un sable mouvant, qu'il n'y a plus rien de stable ? Voici la réponse de Descartes : « On vous dira « que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait « changer comme un roi fait ses lois ; à quoi il faut « répondre que oui si sa volonté peut changer. Mais, « dites-vous, je comprends ces vérités comme éter- « nelles et immuables : et moi je juge le même de « Dieu[1] ». Cela est difficile à entendre, parce que, comme nous l'avons vu plus haut, il faut concevoir dans le premier principe une volonté qui se crée son objet, et dont l'intelligence est la conscience de son absolu pouvoir ; mais cette conception difficile résulte d'une étude sérieuse de la doctrine de la création.

M. Bouillier loue Malebranche et Leibniz d'avoir « redressé l'erreur de Descartes, et restitué à la « liberté de Dieu son vrai caractère en l'assujettissant « à sa sagesse souveraine, c'est-à-dire à la loi de « l'ordre et du meilleur[2] ». Je pense, au contraire, qu'*assujettir* la volonté de Dieu à la loi de l'ordre et du meilleur, en oubliant que l'ordre et le meilleur sont l'expression de cette volonté et son œuvre, c'était altérer le spiritualisme vrai dont Descartes avait posé les bases, c'était rouvrir la porte à l'idéalisme et entrer dans une voie qui conduisait à Spinoza. Il ne faut pas dire que Dieu est bon en ce sens que sa volonté serait conforme à une règle

[1] Ibid., page 304.
[2] *Histoire de la philosophie cartésienne*, tome I, page 89.

extérieure à sa volonté, mais qu'il est *le bien*. De même il ne faut pas dire que Dieu est vrai en un sens qui supposerait un rapport avec une règle ayant, quant à sa pensée, un caractère objectif, parce qu'il est *la vérité*, l'objet éternel de toutes les pensées vraies.

Au jugement de M. Bouillier et du cardinal Gonzalès, je préfère l'appréciation de la théorie cartésienne de la volonté divine faite par M. Fouillée dans les termes que voici : « Descartes introduit dans la « philosophie moderne la notion la plus importante « peut-être de la métaphysique ; à savoir que le *néces-* « *saire* ne saurait être primitif ou absolu, et que le « *libre* peut seul offrir ce caractère. Toute la philo- « sophie antique avait considéré la nécessité comme « étant la perfection même ; quand on cherchait le « premier principe des choses, on croyait l'atteindre « en supposant une première et éternelle nécessité « de laquelle dérivait tout le reste ; c'était asseoir le « destin sur le trône de l'univers. Descartes, conti- « nuant la pensée de Duns Scot et des écoles mys- « tiques, affirme enfin avec netteté que le principe « suprême ne doit pas être une nécessité de quelque « genre qu'elle soit, mais une liberté, parce que la « liberté est seule infinie et absolue[1] ». On oublie trop souvent que si l'action divine était le résultat d'idées antérieures à cette action, bien que ces idées fussent considérées comme ayant leur sujet dans la suprême intelligence, ce serait mettre la nécessité à l'origine de l'univers ; ce serait supprimer totale-

[1] *Histoire de la philosophie*, pages 261 et 263.

ment la liberté de l'homme en même temps que celle de Dieu. C'est une conséquence contre laquelle Leibniz soutient une lutte dont, malgré tout son génie, il ne sort pas vainqueur.

Le spiritualisme offre une solution du problème que pose l'existence du scepticisme, solution que l'idéalisme est incapable de fournir. Le scepticisme est un phénomène de première importance dont une philosophie sérieuse doit chercher l'explication, puisque c'est une des grandes données du problème universel. Les luttes dont le septicisme a toujours été l'occasion et l'objet démontrent la thèse de Pascal : « Nous avons une idée de la vérité invincible à tout « le pyrrhonisme ; nous avons une impuissance de « prouver, invincible à tout le dogmatisme[1] ». Voilà le fait ; où en trouver l'explication ? Comment expliquer ce scepticisme renaissant à toutes les époques de l'histoire de la philosophie ? L'idée du Dieu créateur permet de le faire. Le besoin de croyance est le cri de notre nature : l'homme désire et cherche la vérité. Mais si l'esprit créé veut se fonder sur lui-même, et ne suivre sa nature qu'après en avoir préalablement démontré la valeur, s'il prétend s'élever ainsi au-dessus des rapports réglés par la volonté créatrice, dès lors, privé de point d'appui, il tourne dans le vide et les ténèbres du doute l'envahissent. L'homme a besoin de croire parce qu'il est fait pour la vérité ; la raison peut douter d'elle-même parce qu'elle n'est pas la raison absolue et ne peut prendre confiance en elle-même que par un acte de foi en

[1] *Pensées*. Grandeur et misère de l'homme.

celui qui seul est cette raison-là. Voilà le scepticisme expliqué. Mais comment en comprendre l'apparition au point de vue de l'idéalisme? Si l'esprit humain est une participation directe à l'esprit absolu, le scepticisme demeure inexpliqué, parce qu'il est impossible d'entendre que l'absolu puisse douter de lui-même.

La doctrine de la création enlève aux données de la raison le caractère de l'absolu ; elle l'enlève plus encore aux lois de la nature qui n'ont pas même une nécessité relative ; mais voici pourquoi cette doctrine ne risque pas d'ébranler les bases de la science.

53. *Les lois de la nature sont fixes sans être nécessaires.*

Buffon écrit les lignes suivantes au début de son court et remarquable écrit *De la nature :* « La nature « est le système des lois établies par le créateur « pour l'existence des choses et pour la succession « des êtres. La nature n'est point une chose, car cette « chose serait tout ; la nature n'est point un être, car « cet être serait Dieu ; mais on peut la considérer « comme une puissance vive, immense, qui embrasse « tout, qui anime tout, et qui, subordonnée à celle « du premier être, n'a commencé d'agir que par son « ordre, et n'agit encore que par son concours ou « son consentement. Cette puissance est, de la « puissance divine, la partie qui se manifeste ». Si on lit ce passage avec attention, et si on le complète par l'étude des pages qui le suivent, on peut constater que la pensée du brillant écrivain oscille, sans qu'il s'en rende compte, entre deux concep-

tions opposées. La nature est soumise à des lois qui sont la manifestation de la puissance divine; voilà l'affirmation du spiritualisme. Mais, d'autre part, la nature, qui n'est pas un être, est une puissance. Il est difficile d'entendre qu'une puissance ne soit pas un être, parce que la puissance est la plus haute manifestation de l'être; mais n'insistons pas sur cette remarque. La nature est une puissance subordonnée à celle du premier être. Elle a donc une réalité qui la différencie de celle de Dieu, ce qui contredit l'affirmation qu'elle n'est que la manifestation de la puissance divine. Quelle est cette puissance? Celle de la nature. Qu'est-ce que la nature, selon la définition de l'auteur? Un système de lois. La puissance serait donc dans ces lois; voilà l'erreur de l'idéalisme qui se met en contradiction avec le spiritualisme vrai. La pensée de Buffon est donc équivoque; elle se compose de deux membres qui paraissent disjoints lorsqu'on les étudie de près; et, selon qu'on s'attache à l'un ou à l'autre, on arrive à des résultats différents; prenons-la par son bon côté.

La volonté du Créateur a établi des lois qui régissent les phénomènes de la nature. Ces lois ne sont pas nécessaires, comme l'enseigne le matérialisme, qui se condamne lui-même par l'usage abusif qu'il fait des notions transcendantes de la raison[1]. Elles ne sont pas nécessaires comme l'enseigne l'idéalisme par déduction de la thèse de l'universelle nécessité; mais sans avoir une nécessité en soi

[1] Voir au *Matérialisme* l'article 17.

(caractère qui n'appartient qu'à l'être-principe), elles sont fixes, et cette fixité est la condition de toute science possible; elles sont fixes par le maintien de la volonté créatrice qui les a établies et les a harmonisées avec l'intelligence humaine. C'est la pensée de Descartes qui, comme on l'a vu, répond à ceux qui s'inquiètent de sa doctrine sur la contingence des lois de la raison: « Vous pensez que « ces lois sont éternelles et nécessaires; moi je « pense le même de Dieu ». La réponse s'applique plus encore aux lois de la nature. Le Dieu seul, éternel et nécessaire, est un Dieu libre, il aurait pu faire le monde autre qu'il n'est; mais sa volonté rend fixes les lois qu'il a établies. La possibilité de la science résulte comme je l'ai dit de cette harmonie entre les lois des phénomènes et les lois de l'intelligence. Ces deux ordres de lois sont également contingentes au point de vue de la nécessité *absolue;* mais elles diffèrent au point de vue de la nécessité *relative*. Quand les lois de la physique sont découvertes et justifiées par leur accord avec les données de l'expérience, l'intelligence s'y applique de même qu'aux axiomes et théorèmes des mathématiques, et en déduit les conséquences par le raisonnement. Mais le même procédé de déduction s'applique à des majeures qui ont un autre caractère. Les axiomes et théorèmes des mathématiques ont pour nous le caractère de la nécessité; il nous est impossible de concevoir que leurs contradictions puissent être vraies. Elles expriment la nécessité de la raison et s'imposent *a priori* à la pensée. Il n'en est pas de même des lois les mieux établies de la physique;

nous les admettons parce qu'elles fournissent l'explication des phénomènes; mais nous concevons toujours que ces lois pourraient être autres que ce qu'elles sont. Pour bien constater cette différence entre les lois de l'intelligence, qui sont nos moyens de connaître, et les lois de la nature qui sont l'objet de notre savoir, on peut fortifier l'affirmation directe, qui résulte d'une analyse psychologique, par l'étude comparée de l'histoire des sciences mathématiques et de celle des sciences d'origine expérimentale. Je pense avoir établi solidement, dans mon volume sur la *Physique moderne,* que les grands initiateurs de notre science ont été dirigés dans le choix de leurs hypothèses par les deux idées de l'unité et de la sagesse du Créateur. Les savants qui veulent proscrire l'idée de Dieu, et qui affirment que la science démontre la valeur du matérialisme athée, sont au nombre de ces enfants terribles qui battent leur nourrice, ou de ces enfants dénaturés qui outragent leur mère. Mais l'emploi fait de la pensée de la sagesse de Dieu par les fondateurs de la science moderne, doit être interprété à la lumière de la doctrine de la création. De même que Dieu n'est pas bon dans le sens d'un rapport de sa volonté à une règle extérieure à cette volonté, mais qu'il est substantiellement la Bonté, il n'est pas sage dans le sens d'un rapport de la volonté à une règle extérieure à cette volonté même, il est substantiellement la Sagesse.

54. *La bonté du Créateur est le motif de la création.*

Il est naturel de se demander quel a été le but du Créateur dans son œuvre; mais la doctrine de la création nous interdit de chercher ce motif dans une nécessité antécédente à cet acte. Si la création était le résultat d'une nécessité, la liberté des créatures serait inexplicable, comme nous l'établirons plus loin.

La création serait-elle la poursuite d'un intérêt? Non, sans doute. La recherche d'un intérêt est un signe de dénuement : quel intérêt concevoir pour celui qui est la plénitude de l'être? On trouve bien dans le Rig-Véda la pensée que l'être-principe étant unique éprouva le désir de devenir plusieurs, et que ce désir est l'origine du monde [1]. Mais ce Dieu qui s'ennuie d'être seul, et qui se divise pour son agrément est une conception peu satisfaisante. La création serait-elle un devoir pour le principe des êtres? Comment l'obligation existerait-elle pour un être qui est la loi absolue? La création ne pouvant être ni une nécessité, ni la poursuite d'un intérêt, ni l'accomplissement d'un devoir, que reste-t-il pour l'expliquer? Voici comment Platon a répondu à la question. Platon ne connaissait pas la doctrine de la création absolue, doctrine qui a été inconnue de l'antiquité soit en Orient soit en Occident. Malgré son puissant élan vers l'unité, il reste dans sa pensée des éléments

[1] Voir Fouillée, *Histoire de la philosophie,* chapitre I, et *Extraits des grands philosophes,* chapitre I.

positifs de dualisme[1]. Son Dieu est l'ordonnateur d'une matière qui préexiste à son acte; mais voici le motif qu'il assigne à cet acte : « Disons la cause « qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à « composer cet univers. Il était bon; et celui qui est « bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il « a voulu que toutes choses fussent autant que pos- « sible semblables à lui-même. Quiconque, instruit « par des hommes sages, admettra ceci comme la « raison principale de l'origine et de la formation du « monde sera dans le vrai[2] ». Cette pensée du philosophe grec a été reproduite par Saint Irénée : « La « bonté de Dieu se manifeste dans la création même « du monde qui n'a été qu'un développement de sa « bonté ». Dans l'époque moderne, en 1848, un grand orateur, le père Lacordaire, et un philosophe suisse, mon ami Charles Secrétan, le premier dans la 47e de ses conférences de Notre-Dame de Paris, et le second dans la dix-huitième leçon de son cours fait à Lausanne sur la *Philosophie de la liberté*, se sont demandé l'un et l'autre : comment peut-on comprendre le motif de la Création? et l'un et l'autre ont répondu : La bonté du Créateur est le seul motif que nous puissions assigner à la création.

[1] Voir le *Timée*, traduction Cousin, aux pages 119, 150, 160, 195 et 196.

[2] Le *Timée*, page 119 de la traduction Cousin. M. Schwabe, dans sa traduction, au lieu de *suprême ordonnateur*, met *auteur de toutes choses*, et M. Henri Martin dans la sienne, *auteur de tout cet univers*, ce qui pourrait s'entendre de la création absolue ; mais en lisant l'ensemble du dialogue, on constate avec certitude que le mot *ordonnateur* est le seul qui exprime la pensée de Platon.

Ces deux hommes diffèrent par leurs origines, leurs études, leur position dans le monde, et de l'un à l'autre aucun emprunt n'est supposable; mais, en creusant la même idée, ils sont parvenus au même résultat. C'est ainsi que vingt-quatre siècles après Platon, on trouve la même question posée et la même solution proposée. Quel pouvait être l'objet de la bonté divine dans l'acte créateur? Non des êtres qui n'étaient pas, mais des êtres simplement possibles, auxquels le souverain pouvoir donnerait en même temps et leur existence et leur destination. Leur destination ne pouvait être que le bonheur puisqu'ils seraient le produit de la bonté. La gloire de Dieu, cette expression souvent employée dans le langage religieux, doit être interprétée dans le sens du rayonnement de sa bonté. On lit dans le livre des Hébreux : « Moïse dit à l'Éternel : fais-moi « voir ta gloire! l'Éternel répondit : je ferai passer « devant toi toute ma bonté[1] ».

On peut opposer à la question du motif de la création la pensée que cette question dépasse la portée de l'esprit humain; mais, si on l'accepte, la réponse du Timée s'impose. Pourquoi Dieu a-t-il créé? parce qu'il était bon, la substance même de la bonté. Mais si le bonheur des créatures était le but du Créateur, comment ce but est-il si peu atteint? D'où vient la différence entre la *destination* de l'humanité et sa *destinée,* cette destinée dans laquelle le pessimisme trouve tant et de si solides arguments? C'est le problème du mal. Nous y reviendrons, et

[1] *Livre de l'Exode,* chapitre XXXIII, Verset 18.

ce n'est pas le moment de l'aborder. Il fallait seulement indiquer la solution spiritualiste de la question du but de la création. Ce qui donne à cette solution un caractère mystérieux c'est que la bonté humaine et, d'une manière générale, la bonté de toute créature, a pour objet des êtres qui préexistent à son acte, tandis que la volonté absolue crée son objet. Devant cette pensée, l'imagination doit se taire, toute représentation est impossible; la raison seule doit prendre la parole pour déduire de la conception du principe universel une conséquence qui en découle nécessairement. Continuons à suivre les conséquences de cette doctrine pour la solution des grands problèmes philosophiques.

55. *Le spiritualisme affirme l'unicité du principe de l'univers.*

L'idée de l'unité s'applique de manières très différentes. Bien qu'elle ait donné lieu à de nombreuses études, ces études ne sont pas encore suffisantes et complètes. L'unité purement abstraite de l'arithmétique peut, d'une part se multiplier dans la série des nombres et, d'autre part, se diviser dans la série des fractions. Comme elle peut se multiplier indéfiniment et se diviser indéfiniment aussi, elle introduit des éléments de mystère dans la plus claire de nos sciences. Dans les applications de l'arithmétique, les unités des poids et des mesures sont purement arbitraires, conventionnelles. En physique, l'unité a pour caractère son opposition à la pluralité, si on admet la théorie atomique d'après laquelle les atomes sont des unités dont les agrégats divers constituent les

molécules qui sont des pluralités. En biologie, les principes divers de la vie sont des unités par opposition à la multiplicité de leurs manifestations qu'elles coordonnent. En psychologie, les unités sont les êtres conscients que nous appelons des esprits. Ces unités, comme on l'a vu plus haut, contiennent une triplicité, parce que l'acte de volonté qui est la manifestation de l'essence de l'esprit, suppose toujours le pouvoir d'agir, l'idée de l'acte à accomplir et le mobile qui porte à le faire, c'est-à-dire qu'il y a dans l'esprit : puissance, intelligence et amour, en employant ce dernier terme dans le sens de tout attrait agissant sur la sensibilité. Ces éléments, puisés dans notre expérience, doivent se retrouver dans la conception de l'esprit éternel, dégagés de tout anthropomorphisme vicieux par les notions de l'absolu et de l'infini.

Les esprits créés sont les unités du monde spirituel comme les atomes supposés sont les unités du monde matériel. Le principe du monde n'est pas seulement un, il est unique. Il faut donc lui appliquer le terme *d'unicité,* qui a obtenu l'entrée dans des vocabulaires spécialement philosophiques et dans le dictionnaire Littré, mais qui attend encore l'honneur d'être accepté par l'Académie française.

L'affirmation de l'unicité du principe du monde, unicité à laquelle se rattachent, par un lien étroit, les notions transcendantes de l'infini, de l'absolu, de l'inconditionnel, est l'hypothèse spiritualiste. Il ne faut pas, je le répète, vouloir la démontrer *a priori.* Les hypothèses mathématiques sont les seules qui admettent ce procédé de démonstration. Lors-

qu'on les a formulées, on les justifie, si elles sont justes, en remontant à la série des théorèmes antérieurs, et finalement aux axiomes; et on peut alors descendre *a priori* des axiomes à la série des théorèmes et enfin au théorème nouveau qui entre dans la science. Mais le procédé ne s'applique légitimement qu'aux affirmations qui ont la nécessité relative des données de la raison pure. La grande erreur commune à Descartes et à Hegel est d'avoir voulu construire des sciences des faits par une méthode qui ne leur est pas applicable. Nous reviendrons sur ce sujet; pour le moment, il suffit de constater que la méthode de la philosophie doit être celle de toutes les sciences explicatives, puisque son but est de chercher à rendre raison du grand fait de l'existence du monde. L'hypothèse spiritualiste ne peut donc être vérifiée qu'en montrant, si on le peut, qu'elle fournit la meilleure explication des phénomènes de tous les ordres, et d'abord qu'elle offre une bonne solution du problème fondamental de la philosophie.

56. *Le spiritualisme explique le passage de l'unité du principe du monde à la multiplicité des existences.*

J'ai déjà attiré l'attention de mes lecteurs, de ceux du moins qui ont lu les pages 113 et 114 de mes *Philosophies négatives*, sur ce passage du *Philèbe* de Platon : « Les anciens, qui valaient mieux que « nous, et qui étaient plus près des dieux, nous ont « transmis cette tradition, que toutes les choses aux- « quelles on attribue une existence éternelle sont « composées d'un et de plusieurs, et réunissent en

« elles, par leur nature, le fini et l'infini[1] ». Je ne chercherai pas ici quels sont les anciens auxquels remonte la tradition dont parle l'auteur, et je dois avouer que le commentaire qui suit ces paroles n'est pas clair pour moi ; mais voici ce qui se détache comme une lumière sur des ombres qui persistent : Platon sait bien que, comme Aristote le formulera, « le non-être ne peut diviser l'être ». Mais, ne voulant pas, avec Parménide, nier la réalité du monde, il reste dans le dualisme, signalé plus haut, de la matière et du principe ordonnateur, bien que, sous l'impulsion du besoin d'unité, il réduise autant que possible l'idée de cette matière. Ce qui rend le *Philèbe* remarquable, c'est qu'on y voit Socrate faire une tentative pour trouver dans l'unicité du principe du monde la source d'une diversité possible, d'une multiplicité indéfinie. Il emploie pour cela une comparaison instructive : « La voix qui nous sort « de la bouche est une, et en même temps infinie en « nombre[2] ». La voix est une, et l'on retrouve son unité dans la multitude infinie des paroles et des sons de la musique. Que manque-t-il à cette comparaison pour expliquer le passage de l'un au multiple? L'idée que le principe de l'unité est un pouvoir de production, un pouvoir créateur. Or, c'est là la solution du problème qu'offre le spiritualisme : le principe de l'univers est un pouvoir qui renferme dans son idée même la production possible d'un nombre indéfini d'existences, et qui demeure *un*

[1] Traduction Cousin, page 304.
[2] Traduction Cousin, page 306.

dans la multiplicité de ses actes, son unité faisant l'harmonie des éléments de l'univers. C'est à ce pouvoir seul que s'applique légitimement l'idée de l'infini.

57. *L'idée de la cause comporte seule l'application légitime de l'idée de l'infini.*

Tout ce qui est réalisé, je ne dis pas réel mais *réalisé* (ce qui est fort différent, car la réalisation suppose un commencement que l'idée du *réel* ne suppose pas), est par essence déterminé et par là même fini. Tout ce qui est fini tombe sous la loi du nombre. Nous ne pouvons pas concevoir de fin au temps et à l'espace; mais un espace infini ne serait pas l'addition indéfinie d'étendues déterminées, il serait une immensité hors de toute mesure. L'éternité n'est pas l'addition indéfinie de durées mesurables : elle est au contraire, comme nous l'avons vu, la négation de l'écoulement du temps. Du reste l'espace et le temps ne sont que la condition de l'existence et de la succession des êtres, la simple possibilité d'existences indéfinies; l'espace et le temps, dans lesquels notre pensée place nécessairement tous les phénomènes, n'ont en eux-mêmes aucune réalisation. Rien ne se produit *par eux*, et tout ce qui se produit *en eux* se mesure et tombe ainsi sous la loi du nombre, ce qui exclut positivement l'idée de l'infini, car le nombre est fini par essence. Ce qui peut être infini, par opposition à toute détermination positive, c'est seulement un pouvoir, c'est-à-dire une cause. Tout ce qui est *en acte* est déterminé, limité, fini ; l'infini ne peut être conçu que

comme le caractère d'une cause absolue. Dans cette cause tous les êtres, tant réalisés que possibles, existent *en puissance*.

Il se produit une difficulté qui peut s'exprimer ainsi : « Vous faites d'une volonté le principe de « l'univers. Une volonté est l'acte d'un esprit. C'est « l'acte d'un moi qui suppose un non-moi ; cet esprit, « s'il est admis comme réel, tombe sous la loi de « la détermination. On ne peut donc pas admettre « l'existence d'un esprit infini ». La difficulté n'est pas sérieuse. Le principe du monde est réel ; il est la réalité même dans sa source ; mais s'il est *réel* il n'est pas réalisé et par là même il n'est pas engagé dans le devenir.

L'idée de l'infini s'applique au pouvoir et ne trouve que là son application légitime. Le *moi divin*, si cette expression est permise, ne suppose aucun non-moi. Or, tandis que tout être réalisé suppose des limites, le propre du pouvoir absolu est de ne pas en avoir. Otez une limite au corps, plus de corps ; otez une limite à une forme géométrique, cette forme disparaît. Mais l'idée d'une limite n'entre pas dans la conception d'un pouvoir. Enlevez toute limite à un pouvoir, non seulement ce pouvoir subsiste, mais il prend le caractère de l'infini et seul il peut le prendre.

58. *La liberté absolue du Créateur permet seule d'admettre la liberté relative de la créature.*

Si la liberté n'était pas dans le principe du monde, elle ne pourrait pas être dans son œuvre. C'était la pensée de Duns Scot qui raisonnait ainsi :

« La contingence des actions humaines est certaine, « elle suppose la liberté du Créateur. Pour com« prendre comment il y a une contingence dans le « monde, il faut absolument reconnaître la contin« gence de l'acte créateur ; car si la cause première « agit nécessairement, elle imprime à la seconde une « action nécessaire, et ainsi la nécessité, une fois « établie dans le premier principe, s'étend jusqu'aux « extrémités. Si le monde n'est pas tout entier le « résultat d'un acte libre, il ne peut y avoir aucune « liberté dans le monde[1] ». Le libre arbitre est, selon l'expression de M. Boutroux, « une image de la liberté divine[2] ». Supprimer la liberté divine, c'est nier le libre-arbitre. Affirmer le libre arbitre c'est implicitement affirmer la liberté absolue du Créateur, dont la liberté relative des créatures est l'image.

Pour sentir la valeur de ce raisonnement il faut admettre qu'un être libre est plus qu'un être qui ne l'est pas, d'où résulte que chercher l'origine de la liberté ailleurs que dans le principe de l'univers serait admettre que le plus procéderait du moins. Les idées du plus et du moins doivent être l'objet d'une étude attentive. Pour la *quantité*, rien de plus simple. Le plus revient toujours à une notation arithmétique : 5 est plus que 4 ; un chemin de 20 kilomètres est plus long qu'un de 10 : mais s'agit-il de *qualité ?* la question n'est plus aussi simple. Pascal enseigne, dans une page célèbre de ses *Pensées,* qu'il y a trois ordres de grandeurs : les grandeurs char-

[1] Secrétan, *Philosophie de la liberté,* tome I, pages 72 et 73.
[2] Boutroux, *La contingence des lois de la nature,* page 188.

nelles, les grandeurs spirituelles (de l'intelligence) qui sont plus que les charnelles, et les grandeurs de la charité qui sont d'un ordre infiniment plus élevé. Bien des gens, Voltaire par exemple, qui ne contesteront pas que 5 est plus que 3, n'admettront pas l'échelle ascendante de Pascal. Je crois cependant qu'affirmer la supériorité d'un être libre sur un autre qui ne l'est pas est un jugement de hiérarchie que tous admettent en réalité (Voltaire compris)[1].

Si la liberté est un *plus*, il faut bien qu'elle soit dans le principe de l'univers, puisque, comme je viens de le dire, si elle n'y était pas, le plus sortirait du moins. Les grands penseurs du XVII[e] siècle ont cherché surtout la ressemblance de l'homme avec Dieu dans la raison. Ceux des écrivains du XVIII[e] siècle qui ont supprimé Dieu, ont exalté la raison, et ceux qui ont professé le matérialisme n'ont admis la liberté humaine que par une heureuse inconséquence. Chercher principalement l'image de Dieu dans la volonté, qui suppose l'intelligence, c'est mettre la pensée contemporaine sur la bonne voie et divers symptômes permettent d'espérer qu'elle s'y engage par quelques-uns de ses meilleurs représentants. L'élément de liberté compris dans la complexité des actions humaines s'offre à l'observation à des degrés très divers, mais s'il existe, il suppose la liberté du Créateur, ce qui est la thèse du spiritualisme.

[1] Voir dans l'édition des *Pensées* de Condorcet et Voltaire, Paris, 1778, la note de Voltaire, page 222.

59. *Le spiritualisme explique la coexistence du fait et du droit.*

Le droit est ce qui doit être, le fait ce qui est. Dans l'ordre moral, le droit c'est le bien, et le fait, s'il est contraire au droit, c'est le mal. Rappelons quel est à cet égard la conséquence de l'idéalisme. Cette conséquence, qui se déduit directement de la théorie de la nécessité universelle, c'est qu'il n'y a pas de différence entre le droit et le fait, entre l'idéal et le réel. Les hommes chez lesquels l'idée n'est pas arrivée à la pleine conscience d'elle-même distinguent le bien du mal : thèse et antithèse. Mais le vrai savant, celui chez lequel l'idée est arrivée à la plénitude de sa conscience, reconnaît l'identité du bien et du mal. L'idée de la nécessité universelle est la haute synthèse qui supprime l'opposition du bien et du mal, de ce qui est et de ce qui doit être, du fait et du droit. Il faut que toute pensée se pense, que toute action s'accomplisse et que tout sentiment s'éprouve. Le vrai sage sait que tout jugement absolu est faux, parce que ces jugements partent de la catégorie de l'erreur et de la vérité; il sait que les catégories du bien et du mal supposent que nous pouvons exercer une action véritable, tandis qu'il n'existe dans l'univers que l'évolution nécessaire de l'idée. Il faut donc tout comprendre et tout accepter. Le vrai savant moderne, comme le sage de l'Inde antique, se dépouille des préjugés de l'erreur et de la

vérité, du bien et du mal. Dégagé de l'illusion d'agir, il reconnaît que tout ce qui est devait être, que le fait est identique au droit. Ce déterminisme absolu fait violence au cœur, à la raison et à la conscience. Voyons comment le spiritualisme rétablit dans leur droit les fonctions de l'âme humaine, torturée par l'idéalisme.

Le Créateur tout-puissant est l'auteur des lois de l'univers. Ces lois sont de deux espèces. Les unes sont réalisées dans la nature ; nous cherchons à les connaître, mais elles existent en dehors de notre connaissance et nous ne leur appliquons pas l'idée d'une différence entre ce qui est et ce qui doit être. Ces lois sont l'énoncé et l'explication des faits : nous les constatons et les utilisons. Les lois de la seconde espèce sont des *ordres* et s'adressent à des êtres doués d'un élément de liberté. Elles ne sont pas l'expression de ce qui est, mais la règle de ce qui doit être. C'est à nous à les réaliser. Les lois morales se distinguent profondément des lois de la nature parce que celles-ci se réalisent toujours ; les astres leur obéissent dans le ciel, et les molécules des corps sur la terre, tandis que les lois morales entrent en conflit avec les libertés créées qui obéissent ou se révoltent. On comprend alors la distinction et la coexistence de ce qui doit être et de ce qui est, du fait et du droit, de l'idéal et du réel. Quand on part de cette idée, on comprend très bien ce qu'est l'idéal. L'idéal c'est le plan du monde des esprits ; c'est un ensemble de rapports conçus par la volonté créatrice et qui doivent être réalisés par l'activité de la créature libre. Les rapports que nous devons établir entre notre pensée

et les êtres constituent *l'idéal du vrai;* le but de la science est d'atteindre la vérité, c'est-à-dire un rapport exact entre nos jugements et les êtres qui en sont les objets. Il y a un rapport qui doit être établi entre notre volonté pratique et sa loi, c'est *l'idéal du bien*, qui place au-dessus de notre volonté la loi qui doit être accomplie. Il y a un rapport entre les créations de l'art et le sentiment esthétique, c'est *l'idéal du beau;* le vrai, le bien, le beau sont les objets des aspirations de l'homme; et c'est parce que nous possédons un élément de liberté, qu'il peut y avoir de l'erreur dans le monde, et il y en a beaucoup, du mal, et il y en a beaucoup, de la douleur, de la souffrance, de la laideur, et il y en a beaucoup. Toutes ces catégories supposent la diversité possible de ce qui *est* (c'est le fait qui nous est donné par l'expérience), et de ce qui *doit être:* c'est l'idéal de la conscience pour nos actes, du sentiment esthétique pour l'art, du vrai pour l'intelligence. Nous tendons au vrai, au beau et au bien. Mais, puisque nous y tendons, nous ne les possédons pas pleinement. En nous élançant vers ces objets, si nous montons il y a progrès, si nous descendons il y a recul. Le plan du Créateur est le bonheur des créatures; les créatures libres doivent le réaliser. Voici les deux conceptions entre lesquelles il faut choisir : Pour l'idéalisme, s'il se comprend, la pensée place à l'origine de l'univers l'implacable nécessité; le spiritualisme nous montre au sommet des choses le Créateur qui a fait les êtres dont la liberté relative est une faible image de sa liberté suprême. Cette liberté relative doit travailler à l'accomplissement du plan du Créateur. Pour em-

prunter une parole au livre des chrétiens, les hommes doivent être « ouvriers avec Dieu[1] ».

Entre ces deux directions de la pensée le choix ne sera pas douteux pour ceux qui veulent une explication de la différence du fait et du droit, pour ceux qui veulent, pour employer un néologisme contemporain, une doctrine que l'on puisse *vivre*. D'un côté se trouvent les ténèbres de la nécessité, de l'autre la sereine lumière de la liberté. Mais cette lumière n'est pas sans ombres. Dire que tout est clair, qu'il n'y a plus de difficultés, plus de mystères, serait une assertion téméraire, une présomption qui compromettrait la cause qu'on voudrait servir. Qu'est-ce qui laisse passer des nuages, et des nuages assez lourds, sur la lumière du spiritualisme ? L'énormité de la différence entre le fait et le droit, les proportions du mal dans le monde. C'est un redoutable problème ; mais son étude, sans dissiper toutes les ombres, manifeste encore la supériorité du spiritualisme.

60. *Le spiritualisme seul fournit une solution du problème du mal conforme aux données de la conscience.*

J'ai fait du problème du mal l'objet d'une série de discours, dans les années 1867 et 1868[2]. Je l'étudie ici sous une seule de ses faces : son rapport à la

[1] Première épître de Saint-Paul aux Corinthiens, III, 9.

[2] *Le problème du mal,* sept discours. Genève, librairie Cherbuliez (Dürr successeur) 1868, 2me édition, 1869. Voir aussi mon volume sur le *Libre arbitre.*

conscience morale. Le mal se caractérise alors comme l'opposition des volontés humaines à leur loi. Quelle est son origine? Le déterminisme absolu qui n'admet pas de différence entre le fait et le droit ne résout pas le problème; il le supprime. Cette suppression s'exprime en général par la formule que tout étant également nécessaire, *tout est bien ;* c'est l'optimisme absolu. J'ai déjà remarqué que cette formule est vicieuse. Le bien suppose le mal possible. A ce qui est supposé nécessaire, il ne faut pas appliquer les catégories du bien et du mal, et au lieu de dire : *tout est bien,* il faut dire simplement *tout est.* Il n'est pas nécessaire de revenir sur les blessures que cette théorie fait au cœur, à la conscience et à la raison; mais il faut signaler une doctrine qui, sans supprimer directement le problème, en offre une solution défectueuse.

Cette doctrine affirme que le bien absolu, identique à l'être premier et infini, ne peut pas se réaliser pleinement dans les choses finies. Ce que nous appelons mal c'est la distance plus ou moins grande qui nous sépare de la perfection. L'imperfection est nécessaire dans les créatures, puisqu'elle est le caractère de tous les êtres finis; ce n'est que le moins-être, si on ose employer cette expression, l'élément de non-être qui subsiste dans tout ce qui n'est pas l'être absolu. Il y a là une grave équivoque, qui résulte de deux sens différents du mot imperfection. La perfection absolue n'est qu'en Dieu seul, mais il est une perfection relative : l'état d'un être pleinement conforme à sa *destination.* Une clé est parfaite si elle ouvre absolument bien une serrure, un servi-

teur peut être considéré comme accomplissant parfaitement son devoir. Cette perfection relative peut exister à tous les degrés de la hiérarchie des êtres et à toutes les époques de leur développement. Un être qui se développe a ce genre de perfection, si à chaque moment il est ce qu'il doit être alors. La distance qui le sépare du but auquel il doit atteindre est une imperfection et n'est pas un mal. Sans cela, il faudrait admettre qu'un bouton est une mauvaise fleur et qu'un gracieux enfant est un mauvais homme. L'idée de l'imperfection dans le sens d'un développement qui n'est pas achevé et l'idée de l'imperfection dans le sens du mal sont deux notions très différentes ; les confondre est une erreur grave qui consiste à confondre ce qui n'est pas la perfection de l'être absolu, et ce qui est mauvais. Il est facile de trouver dans l'histoire de la pensée humaine des exemples de cette théorie ; en voici un exemple récent pris en dehors de la philosophie proprement dite.

En 1898, Mme Annie Besant, une des lumières de la théosophie moderne, prononçait à Adyar quatre discours adressés à un auditoire dont les Hindous formaient la totalité, ou au moins la plus grande partie[1]. Dans le troisième de ces discours, elle aborde directement le problème de l'origine du mal, et voici les explications qu'elle fournit : Elle commence par affirmer que « la question est basée sur un malen-« tendu fondamental qui n'eût jamais pu se produire

[1] *L'Evolution de la vie et de la forme,* Madras, 1898, traduction de l'anglais, 1 volume in-12°, Paris, Bureau des publications théosophiques, rue St-Lazare, 10. Voir les pages 114 et 115.

« dans la pensée de ses auditeurs, s'ils avaient lu les « Ecritures (des sages de l'Inde) à la lumière d'une « conscience développée par la « Yoga », puis elle ajoute : « Vous vous souviendrez qu'il est écrit dans « le Chhandhogyopanishad que l'Etre unique désira « se multiplier ; et du moment où vous saisissez « l'idée de la multiplication, si vous songez à ce « qu'elle signifie, au lieu de répéter simplement le « mot, vous comprendrez que *multiplication* signifie « nécessairement *division* et par suite *limitation* et « que limitation implique nécessairement *l'imperfec-* « *tion* ». La question posée est « l'origine de toutes les luttes et de toutes les imperfections de la vie », de ce qui constitue ce que nous appelons le mal. La réponse est, non pas que nous sommes des créatures et des créatures douées d'un élément de liberté relative dont le mauvais usage est l'origine du mal moral, mais que le principe du monde peut être considéré comme un feu, et « les vies humaines comme des millions d'étincelles issues du « Feu illimité ». Ces paroles ont une teinte nettement orientale, et dirigent la pensée vers le culte du dieu Agni, culte qui occupe une si grande place dans les Védas. Mais pour le fond le sens de ces paroles est analogue à l'idée que le mal n'est que l'expression nécessaire de notre caractère d'êtres finis. Nous sommes imparfaits parce que nous ne sommes pas le Feu illimité, mais seulement des étincelles qui en procèdent. La Yoga ne m'éclaire pas assez pour me faire comprendre pourquoi ces étincelles, parce qu'elles ne sont pas leur foyer, sont soumises aux misères de la vie et deviennent souvent si noires. La solution du pro-

blème du mal cherchée dans l'équivoque des deux sens du mot imperfection se montre, à diverses époques de l'histoire, dans des productions plus sérieuses, au point de vue philosophique, que celles de la théosophie ancienne et moderne. Cette solution n'est pas satisfaisante ; voyons si le spiritualisme en offre une meilleure.

Les hommes et, d'une manière générale, les créatures d'une nature spirituelle ont reçu une liberté relative qui est en eux l'image de la liberté suprême dans la mesure où le relatif peut représenter l'absolu, le fini reproduire quelques traits de l'infini. La liberté humaine est relative sous plusieurs rapports et, d'un manière très spéciale, parce que cette liberté créée se trouve en présence d'une loi, expression de la volonté suprême, et dont la conscience, au sens moral du terme, est l'organe. La conscience, sous des degrés fort différents de sa lumière, renferme deux éléments conjoints et distincts, le sentiment du pouvoir de faire, oui ou non, telle action déterminée, et le sentiment d'une obligation qui, sans la contraindre, marque à la volonté ce qu'elle doit faire. C'est le libre arbitre, ou la liberté de choix, qui est analogue à la liberté divine, mais qui s'en distingue profondément parce que la liberté suprême, comme je l'ai indiqué déjà, crée son objet, ce que la liberté relative ne peut pas faire. La volonté peut, dans une certaine mesure, augmenter ou amoindrir sa liberté, d'où résulte qu'elle a le devoir de se rendre toujours plus libre. Le bien est l'accomplissement de sa loi, le mal est la transgression de cette loi, ce qui est un acte de révolte. Tout mal moral a le caractère d'une

révolte, de même que tout bien a le caractère d'une obéissance. Telle est, vis-à-vis du Créateur, la position de la créature. Le mal *possible* est contenu dans l'idée de la liberté ; mais le mal possible et le mal *réalisé* sont deux conceptions absolument différentes. En théorie pure, on peut concevoir un individu, et aussi une société qui, résistant à toute tentation, passeraient, par des actes prolongés de vertu, de l'innocence à la sainteté, sans avoir réalisé le mal qui serait demeuré simplement possible. Mais quelle tentation peut-on concevoir dans un état supposé de vraie innocence ? une seule, la tentation de la liberté. L'être qui sent en lui un pouvoir, mais un pouvoir relatif, limité, peut éprouver le désir d'être libre sans aucune limite. Il n'est pas nécessaire qu'il cède à ce désir ; le mal est un accident, qui n'est pas nécessaire, mais l'idée de la liberté renferme celle d'une tentation qui lui est inhérente.

Si maintenant on descend des hauteurs de la théorie aux données de l'expérience, à l'étude de l'humanité telle qu'elle est, on constate deux faits de première importance. Le premier est la généralité du mal, le désaccord majeur entre ce qui doit être et ce qui est ; le second est la solidarité dans le mal. Bien qu'un acte volontaire en lui-même soit individuel par essence, personne ne peut sérieusement admettre que l'individu soit seul responsable de sa conduite. La part de la liberté est souvent bien faible dans ses actions, si faible qu'elle paraît parfois nulle. Non seulement l'individu est soumis à toutes les influences actuelles du milieu dans lequel il se trouve ; mais, par le fait de l'hérédité physiologique et psychologi-

que, il naît avec des penchants qui procèdent de ses parents et de ses ancêtres. Nier la solidarité dans le mal, c'est, on peut le dire, nier l'évidence. Le mal moral est l'œuvre des créatures ; il consiste dans la révolte contre la volonté du Créateur ; et cette révolte est un fait qui n'a pas le caractère de la nécessité ; le mal, je le répète, est un accident : telle est la thèse fondamentale du spiritualisme. Cette thèse satisfait la conscience, mais combien de questions subsistent, combien de sujets d'étude dans le rapport moral des individus et de la société, dans l'explication de la solidarité dans le mal ; combien de mystères ! Cela est vrai ; mais du moins on entrevoit la possibilité de solutions de ces problèmes conformes aux données de la conscience. Quant à la solution générale du problème, elle offre la conciliation de deux directions opposées de la pensée : l'optimisme et le pessimisme.

L'humanité est naturellement dans le mal ; c'est le côté vrai du pessimisme. Le pessimisme proteste à sa manière contre l'identification du fait et du droit, car on ne peut pas crier que tout est mal sans avoir la notion d'un bien qui devrait être. L'optimisme béat qui déclare que tout est bien se brise au premier réveil sérieux du cœur, de la conscience et de la raison. Mais si nous sommes dans le mal, nous devons le sentir comme un désordre et consacrer nos forces à nous en libérer et, dans la mesure de notre pouvoir, à en libérer nos semblables, à faire succéder à la solidarité dans le mal, dont l'existence est si manifeste, la solidarité dans le bien. La vie est un combat, et, en présence des terribles puissances

du mal, nous devons être les soldats du bien. Que la libération du mal soit possible, c'est une espérance contenue dans la notion même du devoir. Des efforts faits avec la certitude qu'ils seront inutiles sont une contradiction. Ainsi le pessimisme et l'optimisme se concilient dans l'affirmation d'un état actuel mauvais, et dans l'affirmation du devoir de lutter pour arriver à un état meilleur.

Un jour tout sera bien; telle est notre espérance:
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.

Ces vers de Voltaire[1] expriment la nature du seul véritable optimisme, celui qui, sans méconnaître la réalité et la gravité du mal, en faisant au pessimisme sa juste part, souffre du présent et regarde l'avenir avec confiance.

61. *Le spiritualisme rend raison du déterminisme conditionnel et du déterminisme général.*

Nous avons vu, en traitant du déterminisme, la différence du déterminisme absolu et de deux autres, l'un conditionnel, l'autre général.

La destinée des individus et des sociétés n'est entièrement le résultat ni d'une loi fatale, ni de l'action des volontés humaines. Il y a deux causes en présence : les volontés humaines et une volonté supérieure qui en limite les effets et dont la loi de la volonté que nous appelons la loi morale est la manifestation. Les volontés humaines sont tantôt bonnes tantôt mauvaises. Si le bonheur des créatures est le but de la création, la volonté suprême est la réalisation de ce bonheur. Mais les volontés humaines pos-

[1] *Poème sur le désastre de Lisbonne.*

sèdent un élément de liberté et peuvent s'opposer aux intentions de la suprême bonté. Si on considère la disproportion de la volonté créatrice et des volontés créées, on est porté à conclure qu'un jour tout sera bien. Cette affirmation est celle d'un déterminisme général : La volonté divine finira par triompher des révoltes de la créature. Ce qui confirme cette espérance, c'est la considération du déterminisme *conditionnel*. Un de ses éléments essentiels est que le bonheur ne se trouve que dans la conformité des volontés créées avec la volonté créatrice, et que si la révolte laisse des joies passagères et mauvaises, elle a la souffrance pour inévitable effet. La douleur sous toutes ses formes, depuis le mal physique jusqu'aux douleurs de la conscience, avertit l'homme qui s'écarte de la bonne voie, et tend à l'y ramener. C'est ainsi que le châtiment revêt le caractère d'un acte de la Miséricorde suprême et que le déterminisme conditionnel peut assurer le triomphe du déterminisme général. La grande lutte de la pensée spéculative est toujours celle entre la nécessité et la liberté. Quand je considère cette lutte, des vers de Dante expriment les sentiments que j'éprouve. En étudiant les systèmes qui nient tout élément de liberté dans l'homme et dans le principe de l'univers, il me semblait passer « dans une forêt obscure, sauvage, âpre et épaisse [1] ». En abordant la doctrine qui fait de l'homme la créature libre du Dieu vivant, il m'a paru contempler « les belles choses que montre le ciel et revoir les étoiles [2] ».

[1] *La divine comédie*, début du chant premier.

[2] Id., fin de *l'Enfer*.

62. *Le spiritualisme rend raison de la méthode scientifique.*

Il y a réciprocité d'action entre les conceptions philosophiques et la théorie de la méthode. L'empirisme affirme que l'esprit humain est une table rase, toute connaissance lui venant du dehors. La réflexion admise par Locke semblait comprendre le *nisi ipse intellectus* de Leibniz; mais Secrétan a fort bien montré et, selon moi, démontré que, pour être conséquent, l'empirisme devient le sensualisme [1], et voici Condillac qui, pour simplifier Locke, supprime la réflexion et affirme, avec une naïve assurance, que « le jugement, « la réflexion, les désirs, les passions etc., ne sont « que la sensation même qui se transforme différem- « ment ». Mais si toutes nos connaissances sortent des impressions faites par les corps, le sensualisme glisse dans le matérialisme. C'est ce qui arrive pour Hobbes en Angleterre, pour d'Holbach en France, et chez les Allemands modernes pour Büchner, Moleschott, Hæckel etc. Il est facile de constater que chez ces écrivains le matérialisme engendre l'empirisme et que, inversement, l'empirisme engendre le matérialisme. La méthode produit le système et le système produit la méthode. Il n'est pas besoin de développer de nouveau la thèse que l'idéalisme conduit au rationalisme et que le rationalisme suppose l'idéalisme; l'erreur du système produit l'erreur de la méthode et l'erreur de la méthode suppose le système.

[1] Voir *La thèse de l'empirisme* dans les *Discours laïques de Secrétan,* Paris, 1877.

Il reste à montrer quelle est, à l'égard de la question, la position du spiritualisme.

L'évolution du monde n'est pas le développement nécessaire d'idées éternelles, le déroulement d'un syllogisme ; c'est une histoire. Au début de cette histoire, se place le grand fait de la création. Les résultats de cet acte suprême ne peuvent pas être déterminés *a priori,* ils doivent être constatés. C'est pourquoi à la base de notre savoir on ne trouve pas la construction de la raison, mais l'observation des faits. Cette grande thèse de méthode est la bonne partie de l'œuvre de Bacon, qui en a tant d'autres défectueuses. Le souverain créateur a harmonisé le monde avec notre pensée pour que le monde nous fût intelligible. Lorsque les vraies lois de la nature ont été découvertes, elles deviennent des majeures à partir desquelles nous pouvons déduire par des syllogismes légitimes ; mais ces déductions n'ont d'autre valeur que celle que leur donne leur principe, et leur principe n'a de valeur que dans la mesure où ses conséquences sont conformes aux résultats de l'observation. Après avoir fait des hypothèses sur les lois des phénomènes (et faire des hypothèses vraies est le caractère du génie)[1], il faut en étudier la portée et voir leur rapport avec les données de l'expérience. Observer, —Supposer, — Vérifier, telle est la méthode de la science. Cette méthode, le spiritualisme la suppose, l'appelle et la justifie, parce qu'il place à l'origine des choses, non pas une idée mais un acte, et que l'observation des résultats de cet acte est la

[1] Voir *La logique de l'hypothèse.*

base de toute science sérieuse. D'autre part, la méthode vraie conduit au spiritualisme; voici comment : Plus les observations sont exactes et nombreuses, plus les sciences particulières montrent les rapports qui relient les éléments du monde. L'harmonie universelle conduit naturellement la pensée à la recherche du principe de cette unité. Il y a donc un accord manifeste entre le spiritualisme et la vraie méthode, qui doit être celle de la philosophie comme de toutes les sciences. En fait, j'espère l'avoir valablement démontré dans mon volume sur la Physique moderne, les fondateurs de cette grande science qui est la base de l'industrie moderne et de ses merveilleux résultats, ont été dirigés dans le choix de leurs hypothèses par les trois idées de la puissance, de la sagesse et de la bonté du Créateur.

HISTOIRE DES SYSTÈMES

GÉNÉRALITÉS

L'utilité de l'histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même a été l'objet d'affirmations contraires également excessives. Le pur cartésien, persuadé que la science peut sortir tout entière de sa pensée individuelle, ne voit rien de mieux à faire que d'ignorer ou d'oublier tout ce que d'autres ont pu penser et dire avant lui. L'éclectique, disciple fidèle de Victor Cousin dans l'une des phases de sa pensée, estime que, parvenus au terme du développement de la pensée humaine, nous n'avons plus qu'à choisir dans les œuvres de nos devanciers. L'un et l'autre se trompent. L'étude de l'histoire ne saurait tenir lieu de la recherche directe de la vérité, parce qu'il est impossible de choisir sans posséder un principe de choix ; c'est là ce que l'éclectisme méconnaît. L'histoire ne doit pas être laissée à l'écart, parce qu'elle offre de précieuses ressources, soit pour indiquer les solutions proposées dans le passé, soit pour éclairer sur la valeur de ces solutions par l'étude des conséquences qui en ont été déduites; c'est là ce que le cartésien oublie.

L'histoire de la philosophie donne lieu quant à son contenu à des appréciations non moins divergentes que celles qui concernent son utilité. Les uns n'y

voient qu'un chaos d'opinions contradictoires, une mêlée permanente de doctrines contraires. N'est-ce pas M. de Bonald qui a écrit : « autant de systèmes « que de savants, et autant d'incertitude que de sys- « tèmes » ? D'autres reconnaissent un certain nombre d'écoles dans lesquelles se groupent les penseurs; mais il leur semble que la lutte de ces écoles se reproduit toujours la même, en sorte que la pensée tourne perpétuellement dans le même cercle. Une troisième opinion est que l'étude de l'histoire révèle une direction de la pensée générale, en sorte que le retour périodique des mêmes luttes, bien que réel, n'est pas le sens définitif de la marche de l'esprit humain. Je tiens la première de ces opinions pour superficielle, la seconde pour fausse et la troisième pour vraie. Dans le mouvement séculaire de la recherche philosophique, on peut constater une direction déterminée; mais quelle est cette direction? Quel est le terme auquel les travaux de la pensée spéculative paraissent devoir aboutir ? Est-ce l'idéalisme absolu, comme le pensait Hegel? Est-ce le positivisme, comme l'affirme Auguste Comte? Le courant de l'esprit humain va-t-il définitivement se perdre dans les sables arides du matérialisme, comme l'affirment nombre de savants contemporains? Ou bien enfin le résultat seul naturel, seul légitime de l'étude de l'histoire de la philosophie est-il le scepticisme universel? Je sais bien que chacun est disposé à prendre la doctrine à laquelle il est attaché comme celle qui doit finalement triompher, et qu'il y a là une tentation contre laquelle il faut se mettre en garde. Mais le lecteur qui voudra bien

étudier sérieusement le sujet, en approfondissant les indications sommaires contenues dans les pages suivantes, arrivera, je l'espère, à reconnaître que la marche de la pensée vers le spiritualisme est le sens général de l'histoire des systèmes, dont je vais faire l'esquisse.

63. *L'histoire des systèmes doit être distinguée de l'histoire générale de la philosophie.*

Les histoires générales de la philosophie contiennent, avec les biographies plus ou moins développées des philosophes, l'indication de leurs doctrines sur les diverses sciences que l'on qualifie avec raison de philosophiques, mais qui ne sont pourtant que des sciences particulières : la logique, la psychologie, la morale. Ce que je me propose ici c'est de dégager de ce vaste ensemble de documents une étude spéciale, celle des systèmes proprement dits, et de la direction suivie par la pensée dans la recherche d'une solution du problème universel. Sans renoncer à signaler l'influence exercée sur la pensée grecque, à l'époque de l'école d'Alexandrie, par les conceptions métaphysiques et religieuses de l'Orient, je bornerai ma revue rapide à l'Occident. Je laisserai donc de côté l'étude directe des doctrines de l'Inde, de la Perse et de la Chine, parce que c'est dans l'Occident que s'est formé pour la philosophie, de même que pour la civilisation en général, le courant principal de l'histoire de l'humanité. Malgré ces réserves la tâche demeure grande, puisqu'il s'agit d'esquisser l'histoire du développement de la pensée, pendant vingt-cinq siècles, au sujet du plus

haut des problèmes que puisse se poser l'esprit humain.

Il n'existe, comme j'ai cherché à l'établir, pour les solutions affirmatives du problème universel, que les trois conceptions fondamentales du matérialisme, de l'idéalisme et du spiritualisme. C'est de la destinée de ces trois doctrines que nous avons à nous rendre compte. Nous allons le faire, en adoptant la distinction généralement admise des trois périodes désignées sous les titres d'antiquité, de moyen âge et de temps modernes.

HISTOIRE DES SYSTÈMES

L'ANTIQUITÉ

64. *Les travaux des sages de la Grèce renferment un spiritualisme latent.*

L'aurore de la philosophie occidentale se montre, dans le monde grec, au VIe siècle avant notre ère. On trouve à cette époque, dans les différents peuples helléniques, des moralistes et des législateurs portant le titre de sages. Par le fait même que ce sont des moralistes et des législateurs, leur œuvre suppose la liberté humaine, à laquelle ils voulaient proposer ses véritables lois. Il ne faut pas chercher des conceptions systématiques dans les brèves sentences attribuées, d'une manière plus ou moins authentique, aux sages de la Grèce; mais puisque leurs travaux, sans en faire l'objet de recherches théoriques, supposaient l'existence de la liberté, on peut affirmer que ces travaux renfermaient un spiritualisme latent. Deux hommes qui se détachent du groupe des sages, Thalès et Pythagore, sont considérés comme les fondateurs principaux de la philosophie. Dans quelle voie engageaient-ils la science?

65. *La philosophie antérieure à Socrate offre la lutte du matérialisme et de l'idéalisme et finit par le doute.*

On rencontre dans les fragments de Thalès les signes d'une direction religieuse de la pensée. Le

même fait pouvant être constaté dans les sentences de plusieurs autres sages, ce n'est pas là qu'il faut chercher les motifs qui lui font attribuer la qualité spéciale de philosophe. Ce qui motive et justifie l'attribution de cette qualité, c'est qu'il pose et cherche à résoudre le problème universel. Il se demande quelle est l'origine de toutes choses; et il explique l'univers par les transformations d'un principe matériel, l'eau ou l'élément humide. Sa religion et sa philosophie ne paraissent pas se pénétrer mutuellement. Comme pour Bacon dans les temps modernes, sa croyance religieuse et son système philosophique sont, non seulement distincts, mais opposés. D'autres penseurs engagés dans la même voie substituent à l'élément humide, soit l'air (c'est la doctrine d'Anaximène), soit le feu (c'est la doctrine d'Héraclite), soit la terre (c'est la doctrine attribuée à Phérécyde). Il est facile de reconnaître là une direction empirique de la pensée qui, combinée avec le besoin de l'unité, conduit naturellement aux affirmations systématiques du matérialisme, et se juxtapose à des conceptions d'une autre nature sans pouvoir s'y associer logiquement. On trouve, par exemple, dans Héraclite des affirmations métaphysiques qu'on peut rapprocher de celles de Hegel. Mais par l'idée du feu-principe « cette métaphysique se changeait aisément en physique[1] ». Elle le devenait surtout pour ces esprits toujours prêts à oublier les données de l'ordre spirituel, et que Cicéron désigne, avec un dédain aristocratique, comme les

[1] ALFRED FOUILLÉE. *Histoire de la philosophie*, page 36.

plébéiens de la philosophie; autant qu'il est possible d'en juger d'après les fragments de leurs écrits qui nous ont été conservés, les philosophes de l'école d'Ionie étaient orientés dans le sens du matérialisme transformiste, qui, on le sait, a encore des partisans aujourd'hui.

En face de Thalès et de ses successeurs se dresse, dans des nuages dorés, la haute figure de Pythagore. Au lieu de diriger son attention sur un élément matériel pour en faire le principe de l'univers, Pythagore se livre à la contemplation des idées. Dans le domaine des idées c'est le nombre qui attire sa réflexion, parce qu'il est occupé surtout de mathématique, d'astronomie et de musique. Il arrive à cette formule, étrange au premier abord, mais qui devient intelligible par les progrès de la physique mathématique, dont Pythagore a été le prophète, que le nombre est le principe universel. Il est conduit par là à poser le problème philosophique avec une netteté qui n'a pas été surpassée, en indiquant que la question capitale est de trouver le passage de l'un primitif au multiple. Chercher dans le nombre le principe de l'univers, c'est être manifestement sur la voie de l'idéalisme.

Les deux théories opposées des Ioniens et des Pythagoriciens donnèrent lieu à un essai de conciliation dans la doctrine d'Anaxagore. Anaxagore paraît admettre l'existence primitive de la matière à l'état chaotique et l'intervention de l'intelligence qui la met en ordre. Cette conception était dualiste, et se trouvait par là même en contradiction avec l'instinct fondamental de la raison. Sans pouvoir s'arrêter

à cette manière de penser, la philosophie continua donc à osciller entre l'empirisme et le rationalisme, qui se développèrent, s'affirmèrent de plus en plus, et arrivèrent à produire toutes leurs conséquences. Dans la direction empirique, on rencontre, comme terme extrême, le matérialisme mécanique de Démocrite d'Abdère qui ramène tous les phénomènes de l'univers au simple résultat de la rencontre d'atomes se mouvant au hasard dans l'immensité vide de l'espace. Parménide d'Elée, de son côté, tire les conséquences dernières du rationalisme de Pythagore. Il part de l'idée que l'unité est l'affirmation fondamentale de la raison et que l'unité est identique à l'être. L'être est un, qu'est-ce qui pourrait le diviser? En dehors de l'être qui est un, il n'y a que le non-être, le néant. Comment ce qui n'est pas pourrait-il agir et devenir le principe de division de l'unité primitive? Cela ne peut être conçu. Il faut donc pour être fidèle à la raison dire que l'être est un, qu'il n'existe aucun principe qui puisse le diviser, que le passage de l'un au multiple est inintelligible, en sorte que pour la raison le monde n'existe pas. Ce monde est une illusion de la pensée. D'où procède cette illusion? C'est une question fort naturelle, mais pour laquelle la doctrine n'a pas de réponse. C'est ainsi que, dès le début de la philosophie, l'idéalisme a produit sa conséquence dernière; ne réussissant pas à expliquer l'univers, il a pris le parti de le nier.

Dans le premier combat que nous venons d'esquisser à grands traits, la valeur des combattants n'est point égale. Pythagore discerne le véritable objet de la science que méconnaît l'école de Thalès, car les

faits observés ne sont que l'occasion de la découverte de l'idée qui les régit. Du reste les deux tendances en lutte, bien que de valeurs inégales, avaient chacune leur part de vérité puisque la matière n'explique pas l'idée et que l'idée n'explique pas la matière. On n'entrevoyait pas encore, dans l'admission d'une force s'exerçant d'une manière rationnelle, le principe supérieur qui seul peut mettre d'accord les deux doctrines rivales. La lutte n'aboutissant pas produisit l'esprit de doute ; à la fin de cette première période de l'histoire, apparaissent les sophistes d'Athènes. Leur enseignement fondamental était que l'homme est incapable d'atteindre la vérité. Dans une telle situation qu'y a-t-il à faire ? Se taire, semble-t-il, car la parole de la foi est : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé »; la parole d'un scepticisme sérieux devrait être : « J'ai douté, c'est pourquoi je me suis tu ». Les sophistes prirent un autre parti. La parole, qui ne pouvait être pour eux un moyen d'enseigner la vérité, fut un instrument de fortune et de renommée. A Athènes comme ailleurs, et dans ces temps reculés ainsi qu'à d'autres époques, les parleurs et les écrivains qui ne croient à rien, croient encore au public.

Le premier développement de la philosophie grecque, qui s'étend environ de l'an 600 à l'an 400 avant notre ère, a donc pour caractère prédominant la lutte de deux tendances dont l'une aboutit finalement au matérialisme, l'autre à l'idéalisme, et qui se termine par le doute. Où était alors le spiritualisme ? Dans les préceptes de conduite formulés par les sages et dans les prescriptions morales souvent très élevées de l'école de Pythagore. On peut même en

signaler le germe dans les conseils d'hygiène que donnait assurément l'école de Démocrite ; car l'hygiène, aussi bien que la morale, suppose une puissance libre chez l'homme qu'on cherche à diriger. Mais cette doctrine était alors dans la vie et n'entrait pas dans la science. Un sage vint qui, averti par les tendances immorales de la sophistique, comprit et proclama qu'une science sérieuse ne peut laisser à l'écart les exigences de la vie.

66. *Socrate affirme les bases du spiritualisme, mais sans faire un système proprement dit.*

Lorsque Socrate paraît devant ses juges il leur adresse les paroles suivantes : « Athéniens, je vous « honore et je vous aime, mais j'obéirai plutôt à Dieu « qu'à vous ». L'apologie de Platon, où se lisent ces paroles, n'a point une valeur historique absolue, mais elle est certainement inspirée, quant à son sens général, par l'influence de Socrate. Or on y trouve tous les éléments essentiels du spiritualisme : l'idée d'un Dieu unique, plus ou moins encore voilée par les nuages du polythéisme, mais réelle cependant ; la volonté de ce Dieu fournissant l'explication de la nature et de la loi de l'humanité ; la liberté et la responsabilité de l'homme. Tout cela est manifestement à la base de la pensée de Socrate, mais sans prendre la forme d'un système. Socrate a été l'interprète des données immédiates de la conscience, développées par la réflexion, épurées par l'amour du bien, et se rattachant aux éléments les meilleurs de la tradition religieuse ; mais, se bornant au rôle d'ini-

tiateur, il n'a pas développé ses vues sous une forme scientifique. S'il l'avait fait, il est probable que les vives clartés auxquelles sa conscience droite et son ferme bon sens s'élèvent souvent, se seraient obscurcies plutôt qu'accrues. On trouve en effet chez lui, à côté des bases essentielles du spiritualisme, des éléments d'une autre nature. La pensée de l'unité du principe du monde lui est certainement présente, mais on ne peut dire qu'il soit parvenu à l'idée précise de la création. Il suppose toujours et affirme la responsabilité de l'homme ; mais il subordonne la volonté à l'intelligence, et croyant bien à tort (c'est l'illusion des âmes relativement pures) que nous faisons toujours le bien quand nous le connaissons, il affirme que c'est l'erreur qui est le principe du mal. Il admet ainsi que l'intelligence est la source première de nos actes. Il y avait là des germes d'erreurs dont le développement était de nature à vicier la théorie de la volonté, et ces germes ne devaient pas tarder à porter leurs fruits.

67. *Les tendances opposées du matérialisme et de l'idéalisme se montrent dans les écoles rivales de l'Académie et du Lycée.*

Si l'on compare les écoles socratiques dans leur ensemble à un ciel étoilé, on y distingue deux astres de première grandeur : Platon et Aristote. Ils dominent de haut tout le mouvement intellectuel qui les suit et qui, par leur entremise, procède de l'impulsion imprimée par Socrate aux intelligences délivrées des liens de la sophistique. L'un et l'autre sentent et proclament la nécessité de découvrir un

principe premier qui rende raison de l'univers; l'un et l'autre ont un vif sentiment des exigences de la philosophie; mais ni l'un ni l'autre n'ont réussi à atteindre le but qu'ils avaient désigné.

Les œuvres de Platon sont un riche trésor. Le sentiment religieux, l'élévation morale, la plus haute poésie s'y unissent à une pensée qui joint la finesse à la profondeur. En démontrant, d'une manière générale, ce que Pythagore avait affirmé dans un sens trop spécialement mathématique, que la science a pour objet les idées et non les phénomènes qui les expriment, il a livré aux tendances matérialistes des combats dans lesquels il reste vainqueur. Il a orienté l'âme dans la direction du beau et du bien, et ses œuvres, malgré les taches sombres parfois qui les déparent, demeurent une source de fortes pensées et de sentiments élevés. Mais si on le consulte pour la solution même du problème philosophique, on n'obtient pas de réponse précise. Il cherche un principe premier et ce principe, tel qu'il le conçoit, paraît se trouver en présence d'une matière qui préexiste à son acte et en limite les conséquences. Dominé par le besoin de l'unité, il atténue tant qu'il peut l'importance et le rôle de cette matière, mais il ne réussit pas à s'en passer; il y réussit même si peu que c'est dans l'existence de cette matière qu'il cherche l'explication de la multiplicité des êtres, la source de leur imperfection et l'origine du mal. La pensée de Platon lutte donc avec un dualisme dont elle ne réussit pas à s'affranchir complètement[1]. Puis,

[1] Voir spécialement dans le *Timée* les pages 119, 150, 160 et 195 de la traduction Cousin.

quel est le mode d'existence des idées, dans lesquelles il cherche, au-dessus de tous les éléments sensibles, les explications des choses? Sont-elles la manifestation d'une intelligence suprême, ou existent-elles par elles-mêmes? La question reste plus ou moins indécise, et, par cette indécision même, Platon met la pensée sur le chemin de l'idéalisme, puisque tout son effort est d'affirmer l'existence des idées au-dessus du monde de l'expérience, et qu'il demeure douteux pour ses lecteurs, et pour lui-même peut-être, s'il admet que les idées ne peuvent exister que dans un esprit[1].

Aristote a rendu à la science des services non moins signalés que ceux dont elle est redevable à Platon. Génie essentiellement encyclopédique, il a porté ses investigations sur presque toutes les classes de faits, et donné l'exemple et le modèle de cette revue générale des éléments de l'univers qui est le point de départ nécessaire d'une philosophie sérieuse. Législateur de la pensée, il a fondé la partie de la logique qui concerne le raisonnement déductif. Quant au problème fondamental de la philosophie, il l'énonce en termes précis, lorsqu'il indique la nécessité de concilier « l'unité conçue par la raison avec la plura-

[1] Un jeune philosophe contemporain, M. Pierre Bovet, dans une thèse sur le *Dieu de Platon*, (Genève, 1902), affirme que, d'après un certain ordre chronologique admis pour les Dialogues, on peut constater que Platon, enclin d'abord à considérer les idées comme des substances, arrive à comprendre que ces idées doivent être réalisées en un Dieu, cause universelle et créateur du monde. En ce cas, l'indécision qu'on peut remarquer dans la doctrine du philosophe serait en réalité une évolution de sa pensée.

lité donnée par les sens[1] ». Mais, s'il a vu nettement les conditions du problème, on ne peut pas dire qu'il l'ait résolu. Il s'élève à la considération d'un premier moteur lui-même immobile qui seul explique le mouvement universel; mais son premier moteur agissant sur une matière qui ne procède pas de lui, n'est ni un principe libre ni un principe créateur. Pas plus que Platon, Aristote ne réussit à s'affranchir complètement du dualisme. Il combat la théorie des idées en signalant la part de l'expérience dans les sources de notre savoir, et cette lutte devait pousser ses disciples dans le sens de l'empirisme. Sa doctrine semble être au fond une conception biologique du monde, ce qui est, comme nous l'avons vu, la forme intelligible de l'idéalisme; mais dans sa lutte contre l'idéalisme platonicien se manifeste la tendance empirique, dont le matérialisme est le résultat ordinaire.

On ne peut pas dire que Platon ait enseigné l'idéalisme complet, et bien moins encore peut-on attribuer à Aristote, le grand théoricien des lois de la pensée, un système de matérialisme. Ces deux hommes de génie ont des vues trop larges, un sentiment trop vif des réalités de divers ordres, pour aboutir à des doctrines exclusives; mais leurs travaux sont dirigés selon des lignes divergentes et la destinée de leurs écoles devait être déterminée par leurs méthodes, par l'esprit général et la tendance de leurs travaux, plus encore que par leurs doctrines proprement dites. Or, quant à la méthode, Platon en-

[1] *Métaphysique*, I, 5.

seignait à chercher la vérité dans la contemplation pure de la raison, et Aristote mettait ses disciples sur la voie de l'observation, et plus particulièrement, par l'influence de ses œuvres de naturaliste, de l'observation extérieure et sensible. Qu'on ne se méprenne par sur ma pensée. Vouloir faire d'Aristote un matérialiste et de Platon un idéaliste pur, dans le sens de Spinoza et de Hegel, serait une tentative absurde au plus haut degré. Ce que je veux dire seulement c'est que, quant à la question de la détermination du principe de l'univers, ce qui est l'objet direct de mon étude, les écrits de ces deux puissants génies contenaient des germes qui, en se développant chez leurs disciples pouvaient aboutir d'une part au matérialisme et de l'autre au pur idéalisme. C'est le résultat qu'il est facile de constater dans l'histoire du Lycée et dans celle de l'Académie.

Straton, qui prit après Théophraste, successeur immédiat du maître, la direction de l'école d'Aristote, se renferma d'une manière presque exclusive dans l'étude de la nature, délaissa les questions de l'ordre spirituel au profit de la physique, et arriva à des conceptions qui sont très voisines du matérialisme. Un fait analogue s'est produit plus d'une fois. On a vu se produire sous l'influence d'Aristote, dans tous les temps et même à l'époque où il était reconnu dans le monde chrétien pour le philosophe par excellence, des négations de l'existence du Dieu libre et de la réalité durable de l'âme humaine.

Le platonisme passa par une phase durant laquelle il inclina dans le sens du scepticisme. Il se releva ensuite assez profondément modifié, et manifesta son

influence dans l'école dite d'Alexandrie dont Plotin fut le chef le plus illustre. La lutte que le monde ancien soutenait alors contre le christianisme naissant porta les directeurs de cette école à voiler l'opposition qui s'était manifestée dans le monde grec, soit entre les philosophies rivales, soit entre la religion et la philosophie. Ils affirmèrent que la tradition religieuse était composée d'allégories et de symboles couvrant des vérités métaphysiques; et les vérités métaphysiques telles qu'ils les comprenaient étaient l'expression d'un idéalisme caractérisé, pour la formation duquel le souffle du panthéisme oriental avait modifié les doctrines de Platon. Sous l'influence de l'Orient, on enseigna qu'il fallait chercher l'explication des choses dans la région des idées, mais que les explications puisées à cette source étaient insuffisantes, et que, pour atteindre l'unité suprême, la raison devait s'élever au-dessus d'elle-même et s'unir, par le procédé mystérieux de l'extase, au principe de l'univers. L'idéalisme se reconnut ainsi inintelligible, comme il l'avait fait par la bouche de Parménide; il alla se perdre dans le mysticisme, et produisit les superstitions que le mysticisme traîne ordinairement à sa suite.

68. *Epicure et Zénon dirigent la pensée vers les questions de morale.*

Pendant que les écoles de Platon et d'Aristote inclinaient ainsi l'une à l'idéalisme et l'autre au matérialisme, il s'organisa dans le monde grec deux

doctrines dont les questions morales furent la préoccupation essentielle. Epicure, développant et améliorant la doctrine d'Aristippe, qui donnait la recherche du plaisir immédiat pour règle de la vie, formula la morale de l'intérêt. Zénon, corrigeant un peu les excès d'Antisthène, l'homme dont Socrate avait dit qu'on voyait son orgueil à travers les trous de son manteau, formula la morale de la dignité. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici qu'Epicure donnait de fort bons conseils, que n'ont pas suivis nombre de ceux qui se sont considérés comme ses disciples[1] et que les écrits des stoïciens renferment, avec des sentences dures, un riche trésor de maximes d'un caractère fort élevé. Ces moralistes étaient moins que les philosophes leurs prédécesseurs, occupés de métaphysique. Ils en avaient une pourtant, laquelle ?

Epicure acheva l'œuvre de Démocrite en codifiant le matérialisme, tandis que Zénon conçut l'univers comme un développement fatal, dans une théorie qui reste un peu indécise entre un transformisme analogue à celui de Thalès et une conception idéaliste. Epicure et Zénon, en lutte sur presque tout le reste, se trouvèrent d'accord pour nier théoriquement l'existence de la liberté, négation qui est la conséquence inévitable, soit d'une conception mécanique, soit d'une conception logique de la nature des choses. Elle forme, au point de vue qui nous occupe, le caractère commun de quatre grandes écoles qui dominent tout le mouvement philosophique du monde

[1] *Tusculanes*, de Cicéron.

grec. La science issue de l'impulsion puissante que Socrate avait imprimée aux esprits étouffa par son développement les germes de liberté contenus dans la pensée du maître. La direction matérialiste et la direction idéaliste se retrouvèrent en lutte comme au temps où les disciples de Thalès et ceux de Pythagore se partageaient le monde intellectuel.

69. *Cicéron reproduit les tendances de la pensée de Socrate.*

La philosophie romaine offre de l'intérêt pour l'histoire générale de la philosophie qui ne saurait négliger l'œuvre poétique de Lucrèce ni le développement du stoïcisme dans les écrits de Marc-Aurèle et d'Epictète; mais pour l'histoire spéciale des systèmes, il n'y a là rien de vraiment nouveau. Le matérialisme grec trouve en Lucrèce un interprète habile et un idéalisme plus ou moins inconscient caractérise l'œuvre, si importante d'ailleurs, des stoïciens de Rome. La philosophie romaine n'est que la suite et l'épanouissement de la philosophie de la Grèce. Cicéron cependant mérite une mention spéciale dans notre rapide esquisse, soit par la valeur propre de son œuvre, soit parce qu'on trouve dans cette œuvre la dernière manifestation importante de la philosophie avant l'époque où surgit la question de l'influence possible de la prédication chrétienne, question qui se pose pour Boèce et pour Marc-Aurèle spécialement. La position en quelque sorte officielle de Cicéron dans l'histoire de la philosophie est celle qu'il prend lorsqu'il désigne lui-même sa place entre

les philosophes. Cette place est celle du scepticisme modéré qui se montra pendant un temps dans l'école de Platon, et qui caractérise ce qu'on appelle la Nouvelle Académie. Mais, si l'on juge de sa position vraie par l'impression que laisse la lecture de ses ouvrages, il est facile de constater qu'il tient le matérialisme pour vaincu et qu'il n'hésite pas entre la doctrine d'Epicure et la théorie des idées. N'est-ce pas lui qui qualifie de *plébéiens* les philosophes qui s'éloignent des doctrines de Socrate et de Platon ? Il incline du côté de l'idéalisme ; mais, homme pratique et citoyen romain, il est préservé, par la nature propre de son esprit et par l'emploi de sa vie, des excès de cette doctrine, et il revient sous beaucoup de rapports au point de vue de Socrate. Il a souvent exprimé, dans son admirable langage, les pensées qui sont le fondement de la dignité de l'homme et de ses immortelles espérances. Ses œuvres renferment le résumé de ce que la sagesse antique a de meilleur, et les souillures qui tachent les œuvres de Platon ne paraissent jamais dans les produits de sa plume toujours chaste. Sa valeur philosophique serait plus généralement reconnue si elle n'était voilée par l'éclat de sa réputation d'orateur et d'écrivain. Cicéron est peut-être, après Socrate, celui des anciens qui s'est le plus approché des conceptions purement spiritualistes, mais, de même que Socrate, il n'a pas formulé de système ; il a reproduit avec éclat les pensées d'autrui, sans avoir fait de découvertes personnelles.

70. *La lutte des écoles grecques aboutit finalement au scepticisme et au mysticisme*[1].

Moins d'un siècle après la mort de Socrate, Pyrrhon rassemble tous les motifs de doute, et cela avec tant d'éclat que pyrrhonisme et scepticisme deviennent et sont encore des termes synonymes. D'autre part, la lutte contre le dogmatisme des épicuriens et des stoïciens introduit le scepticisme dans l'école qui prétendait suivre les voies ouvertes par Platon. Arcésilas, directeur de la Nouvelle Académie, enseigne que tout doit être tenu pour douteux, même le doute lui-même. Carnéade reproduit la même thèse et l'applique à la morale en rendant l'idée de la justice incertaine. Sextus Empiricus enfin arrive à déclarer que tout notre savoir se borne à constater la succession ou la simultanéité des phénomènes, sans pouvoir en tirer aucune conclusion sur une réalité quelconque. Les philosophes de l'école d'Alexandrie, lorsqu'ils formulèrent leur haute doctrine sous la triple influence de l'idéalisme platonicien, d'un souffle venu de l'Orient et d'un vif sentiment religieux, voulurent opposer au christianisme contre lequel ils étaient en lutte, l'unité du monde païen. Ils entendaient démontrer que les écoles rivales de la philosophie grecque étaient au fond d'accord sur les questions fondamentales, malgré leurs dissentiments sur des questions secondaires. Bien plus, ils entrepre-

[1] Voir le *Scepticisme* et le *Mysticisme* dans le volume des *Philosophies négatives*.

naient de montrer l'accord du polythéïsme, du culte des idoles, avec les doctrines de la philosophie. Ce syncrétisme audacieux renfermait les germes d'un scepticisme latent, car proclamer la vérité de toutes les doctrines, même de celles qui sont réellement contradictoires, c'est être sur une voie qui conduit à la négation de la vérité. Mais les Alexandrins se sauvèrent du scepticisme par la théorie de l'extase. Leur doctrine demeure l'une des manifestations les plus importantes du mysticisme qui est, en réalité, quant à la valeur de la raison pour atteindre le principe de l'univers, l'une des formes du scepticisme philosophique.

Où était le spiritualisme, pendant la longue période qui s'étend de l'an 400 avant notre ère, date de la mort de Socrate, jusqu'à l'an 600 après Jésus-Christ, où disparurent les derniers vestiges de l'école d'Alexandrie? Il peut sembler qu'il n'avait fait aucun progrès, puisque dans cette seconde phase de la philosophie grecque, on voit, comme dans la première, celle des Ioniens et des Pythagoriciens, les tendances matérialistes et idéalistes entrer en lutte, et puisque, à la fin de cette lutte séculaire, Arcésilas et Carnéade reprennent le rôle des sophistes dont Socrate semblait avoir momentanément triomphé. La philosophie grecque après Socrate peut donc sembler n'être qu'une reproduction grandiose des destinées de la philosophie antérieure à ce grand homme. S'arrêter à cette manière de voir serait une erreur, résultat d'une étude superficielle du sujet.

71. *Un spiritualisme latent avait fait des progrès considérables pendant la seconde période de la philosophie grecque.*

Le spiritualisme s'est montré dans l'enseignement de Socrate, et s'y était manifesté dans une pureté relative très remarquable parce que Socrate avait été surtout l'interprète de la conscience. Platon et Aristote, toutes les fois qu'ils s'occupaient de législation et de morale, et ils s'en occupaient beaucoup, supposaient l'existence d'un élément de libre arbitre. Platon proclamait que l'idée du bien est l'explication suprême des choses, et l'on peut s'étonner aujourd'hui qu'il n'ait pas vu le rapport de cette idée à la doctrine de la liberté. Aristote, nous l'avons vu, affirmait que la science se pose quatre questions : la substance des choses (cause matérielle), l'idée qui a présidé à leur disposition (cause formelle), le pouvoir qui réalise cette idée (cause efficiente) et enfin le but que ce pouvoir poursuit (cause finale). Il suffit de dégager cette théorie de la science de l'influence de l'idéalisme, et d'élever à l'absolu l'idée de la cause efficiente, pour affranchir la pensée du reste de dualisme dont Platon et Aristote n'avaient pas triomphé et pour s'élever à la conception du spiritualisme complet.

Le spiritualisme était supposé par les prescriptions morales d'Epicure et de Zénon, car toute morale, celle de la jouissance aussi bien que celle de la dignité, suppose l'affirmation du libre arbitre. On ne doit pas s'étonner de la contradiction qui existe au fond de la pensée d'Epicure, puisque le matérialisme

de toutes les époques la renouvelle. Il est plus digne de remarque que les stoïciens, qui avaient une si haute idée de la valeur de la personne humaine, qui recommandaient avec tant d'énergie la résistance aux passions sensuelles, qui glorifiaient la vertu, n'aient pas senti la contradiction de leur morale et de leur métaphysiqne idéaliste.

La science avait fait des progrès considérables pendant la période dont nous venons de retracer les traits principaux. Des matériaux excellents avaient été accumulés pour l'établissement d'une vraie philosophie, mais le spiritualisme entrevu par Socrate demeura à l'état latent dans des travaux qui l'appelaient et le préparaient, mais sans le formuler et sans en discuter les conséquences.

72. *La philosophie ancienne n'avait théoriquement affirmé ni l'unité du principe du monde ni le libre arbitre de l'homme.*

Si l'on considère seulement l'élément purement systématique de la pensée, on constate dans la glorieuse philosophie de la Grèce un effort [1] pour atteindre l'unité qui ne réussit pas à triompher entièrement du dualisme, parce que la vraie doctrine de la création fait défaut, et des aveux en faveur du libre arbitre imposés par le sentiment de la réalité, par la conscience morale, mais qui n'entrent pas dans les systèmes proposés pour l'explication de l'univers. De là résultaient une rupture entre la science et la vie,

[1] Voir les *Essais de Critique philosophique* de M. Franck, p. 9, 24, 25.

et spécialement une rupture entre la philosophie et la religion. La religion admettait des causes libres, mais multiples; la philosophie aspirait à l'unité, et l'unité qu'elle concevait n'était pas celle d'une cause libre. Les deux éléments de la vérité se cherchaient sans réussir à se rejoindre, et se heurtaient en l'absence d'un principe supérieur de conciliation. On avait d'une part la causalité sans unité, d'autre part l'unité sans vraie causalité. La religion admettait bien une sorte d'unité au-dessus des dieux du polythéisme, mais cette unité était celle du destin, d'un être impersonnel, d'une loi fixe, immuable, à laquelle était soumis Jupiter lui-même, le roi des dieux. Cette conception du destin est l'expression populaire de l'idéalisme biologique; car le destin, s'il n'est pas un synonyme du hasard, c'est-à-dire la négation de toute causalité, est une puissance inconsciente réalisant un plan que nul esprit n'a conçu.

Voici donc le spectacle que nous offre l'antiquité. Deux grandes tendances philosophiques dirigées l'une vers les sens, l'autre vers la raison, se trouvaient d'accord pour admettre théoriquement le dogme de la nécessité. La philosophie et la religion ne pouvaient se réunir que dans la conception de la puissance du destin gouvernant les dieux comme les hommes. La nécessité, tel était donc le sommet dur et froid vers lequel convergeaient toutes les lignes de la pensée spéculative. Mais la nécessité est la mort de l'âme; c'est une doctrine contre laquelle protestera toujours la conscience, cette alliée immortelle du spiritualisme. A mesure donc que les écoles sorties de Socrate s'éloignaient plus complè-

tement de la pensée totale du maître, il devenait de plus en plus clair que leurs théories ne pouvaient offrir de satisfaction sérieuse aux besoins de la nature humaine. La lutte engendra le doute ; le découragement s'empara d'un grand nombre d'esprits et trouva son expression dans cette parole de Pline l'Ancien qui, comparant l'ambition de la pensée à son impuissance, écrivait : « La nature de l'homme est « un mensonge ; car elle réunit la plus grande pau- « vreté au plus grand orgueil ». A l'époque où Pline rédigeait ainsi la formule du découragement, des espérances nouvelles se levaient à l'horizon de l'humanité.

HISTOIRE DES SYSTÈMES

LE MOYEN AGE

L'histoire de la philosophie ne se prête pas à une division telle que la succession des idées puisse être exactement représentée par la succession des années. Une tendance ancienne continue à se développer momentanément en face d'une tendance nouvelle, comme il arrive que, à la jonction de deux rivières, l'Arve et le Rhône par exemple aux environs de Genève, deux eaux de couleurs différentes coulent pour un temps dans un même lit. La fin de l'école platonicienne se place au sixième siècle de notre ère. Dans sa dernière période, elle se trouvait en face de la prédication chrétienne. Le christianisme avait d'abord manifesté son influence dans la vie ; il avait lutté contre le pouvoir des empereurs, contre les traditions païennes, contre les passions et les préjugés du peuple, et il avait vaincu. Il s'introduisit peu à peu dans la science, et c'est le premier essai d'organisation scientifique de la pensée chrétienne qui constitue le moyen âge de la philosophie, période qui, dans son commencement, est contemporaine des dernières transformations de la pensée grecque. Quels étaient les éléments nouveaux apportés par la religion naissante contre laquelle le monde païen soutint une lutte longue, acharnée et définitivement impuissante ?

73. *La prédication chrétienne affirmait les bases du spiritualisme.*

Pour ce qui concerne l'histoire des systèmes, la prédication de la foi chrétienne généralisait les idées qui formaient le fond de la doctrine des Juifs. Elle affirmait, en opposition à tout polythéisme et à tout dualisme, l'unité de Dieu, l'esprit éternel, créateur de l'univers. La prédication chrétienne acheva ainsi une œuvre commencée par la dispersion des enfants d'Israël dans les principaux centres de la civilisation romaine ; elle fit sortir le monothéisme du cadre étroit du judaïsme et le répandit dans le monde en y joignant une idée plus précise de la bonté du principe de l'univers. On ignore souvent la longueur des luttes que le monothéisme eut à soutenir, non seulement contre les adversaires de la foi nouvelle, mais contre plusieurs sectes sorties du sein même de l'Eglise [1]. On peut s'en faire une idée en consultant l'ouvrage d'Irénée sur les hérésies, ouvrage écrit dans le second siècle de notre ère et dont le but essentiel est la défense du dogme de l'unité de Dieu. Au quatrième siècle encore, une intelligence aussi élevée que celle d'Augustin pouvait être séduite par le dualisme des manichéens. Il n'est pas nécessaire de rechercher ici quelle était l'origine du monothéisme judéo-chrétien, il suffit de constater que c'est par la prédication de l'Evangile

[1] On consultera avec profit, au sujet de l'influence de la foi chrétienne sur la philosophie, la grande *Histoire de la philosophie* de Ritter et son écrit spécial sur la *Philosophie et la Religion* aux pages 16 et 17.

que ce monothéisme, objet constant des recherches de la philosophie, s'affermit et se généralisa. C'est un fait historique incontestable. Aujourd'hui encore, il est facile de reconnaître, en jetant les yeux sur la carte du globe, que la doctrine de l'unité de Dieu n'est solidement établie et généralement enseignée que dans les pays placés sous l'influence immédiate des croyances judéo-chrétiennes, par l'enseignement évangélique, ou sous leur influence médiate par les doctrines du Coran.

En affirmant l'unité du principe de l'univers, le christianisme en affirmait aussi la liberté. Il réunissait donc les éléments vrais de la philosophie antique et ceux des religions païennes. Ces éléments demeuraient en état d'opposition aussi longtemps que la religion parlait de causes libres mais multiples, et que la philosophie s'élevait à la conception d'une unité qui n'était pas une cause libre. La liberté du principe du monde, c'est la doctrine de la création, doctrine qui, dans sa plénitude, fut ignorée de la pensée antique. C'est par le fait de cette ignorance que les philosophes grecs oscillaient toujours entre le dualisme et l'unité morte de Parménide.

La prédication chrétienne supposait dans toutes ses doctrines le libre arbitre de l'homme. C'était, de même que le dogme de l'unité divine, un développement et une généralisation de la croyance des Israélites. L'affirmation de la liberté humaine dans la littérature des Hébreux est d'autant plus remarquable que cette affirmation pouvait paraître menacée, ou même contredite, par l'enseignement de la souveraineté absolue de l'Eternel, et par la pensée de l'inter-

vention immédiate du pouvoir suprême dans tous les événements de la vie. Les livres de l'Ancien Testament affirment pourtant de la manière la plus énergique la liberté et la responsabilité de l'homme. On peut le constater spécialement en observant le caractère éventuel attribué aux bénédictions et aux malédictions divines. Ces bénédictions et ces malédictions sont subordonnées, quant à leur accomplissement, à l'emploi de la volonté humaine. « Voici, « je mets devant vous, en ce jour, la bénédiction et « la malédiction ; la bénédiction pour le cas où vous « obéirez à l'Eternel, la malédiction pour le cas où « vous n'obéirez pas aux commandements de l'Eter- « nel[1] ». Toute loi religieuse sans doute suppose la liberté ; mais il n'y a pas chez les Hébreux, comme chez les Hindous ou chez les philosophes de l'école d'Alexandrie, un enseignement pour le peuple et un autre pour les sages. Le peuple n'est pas exhorté à faire un bon emploi de sa liberté, tandis que les sages apprennent que l'action est illusoire, et la liberté chimérique. Moïse n'est pas le chef d'une caste d'initiés, c'est un révélateur qui doit enseigner au peuple tout ce qui lui est enseigné à lui-même.

Les premiers Pères de l'Eglise insistèrent fortement sur l'enseignement du libre arbitre. Saint Augustin lui-même, bien que placé sous des influences grecques auxquelles il céda trop, comme je le dirai bientôt, a exprimé de la façon la plus claire le lien de la doctrine du libre arbitre avec la doctrine du

[1] *Deutéronome*, XI, 26 à 28. Voir aussi entre bien d'autres passages qui ont le même sens, *Deutéronome*, XXX, 15 à 20.

péché qui seule explique l'apparition du Rédempteur. « Le péché, dit-il, est tellement volontaire qu'il ne « serait en aucune façon péché, s'il n'était pas « volontaire. Ce principe est d'une telle évidence « que le petit nombre des savants et la foule des « ignorants l'adoptent sans opposition. Il faut donc « nier l'existence du péché ou reconnaître que la « volonté le commet...... Si nous pouvons pécher « sans le vouloir, il ne faut plus adresser ni repro- « ches ni avertissements ; or, en les supprimant, on « supprime aussi la loi chrétienne et tous les pré- « ceptes qu'elle impose. C'est donc la volonté qui « fait le péché, et comme l'existence du péché est « indubitable, je puis affirmer avec la même certitude « que l'âme est douée du libre arbitre. Dieu a voulu, « comme les plus distingués, des serviteurs qui lui « fussent librement soumis, ce qui serait impossible « s'ils le servaient, non par volonté, mais par néces- « sité[1] ».

Le spiritualisme étant inséparable de la foi chrétienne, il avait dès lors en sa faveur, non seulement comme dans l'antiquité, la conscience et le sens commun, mais l'autorité du dogme. Il semble donc qu'il devait entrer immédiatement dans la science ; il n'en fut pas ainsi.

[1] *De la vraie religion,* chap. XIV, § 27. Cet écrit appartient à la période de la vie de St-Augustin antérieure à son épiscopat ; mais dans son livre des *Rétractations* (livre I, chap. 13, § 5) l'auteur maintient nettement son affirmation sur le caractère volontaire du péché.

74. *Le spiritualisme ne s'introduisit pas complètement dans la philosophie du moyen âge.*

On peut assigner à ce fait deux causes principales. La première est le manque de liberté. Le christianisme qui avait vaincu le monde ancien par les persécutions subies, devint persécuteur à son tour. Pour que les éléments philosophiques contenus dans le dogme passassent dans la science, il fallait les séparer de l'ensemble de l'enseignement religieux et les examiner afin de reconnaître dans quelle mesure ils expliquaient les faits. Cet acte d'indépendance, condition nécessaire de la philosophie, était peu compatible avec les tendances d'une époque où le dogme était imposé par l'autorité civile; il y avait là un obstacle sérieux à l'apparition d'une philosophie proprement dite.

La seconde cause qui empêcha le spiritualisme philosophique de se dégager de la foi religieuse, fut l'influence que la pensée grecque exerça sur les docteurs chrétiens. La doctrine de la liberté fut énoncée très nettement par les premiers Pères, parce que l'enseignement religieux proprement dit et les intérêts de la morale étaient leurs préoccupations principales. Plus tard la science chrétienne s'organisa sous la double influence des tendances naturelles de l'esprit humain et du besoin de formuler la croyance de l'Eglise par opposition aux sectes hérétiques. Les docteurs furent alors éblouis par les productions du génie des anciens. Le matérialisme d'Epicure, et le fatalisme métaphysique de Zénon étaient trop manifestement opposés à la foi chrétienne pour exercer

une influence directe sur la théologie de l'Eglise; mais les doctrines de Platon et d'Aristote n'éveillèrent pas les mêmes défiances. L'alliance du platonisme avec la foi nouvelle caractérisa l'œuvre d'Augustin, et Thomas d'Aquin employa toutes les ressources de son génie à mettre d'accord les doctrines de l'Eglise avec les enseignements d'Aristote. Ces deux grands hommes ont laissé à la postérité des constructions intellectuelles de premier ordre dans lesquelles les penseurs sérieux ont toujours cherché et chercheront toujours un riche aliment pour leur intelligence; mais ces docteurs à jamais illustres ne paraissent pas s'être appliqués à démêler assez soigneusement dans l'œuvre des philosophes grecs les éléments de vérité qui s'alliaient naturellement avec la prédication évangélique et les éléments étrangers réellement hostiles au contenu de cette prédication.

L'unité fait défaut dans la première organisation de la science chrétienne qui caractérise le moyen âge. Si l'on cherche dans les travaux de cette période la solution du problème philosophique, on se trouve en présence d'éléments qui ne s'accordent pas. Le fait est facile à discerner dans les œuvres de saint Augustin, où le mal apparaît tantôt comme un produit de la liberté, dans le passage si net cité plus haut, tantôt comme un résultat nécessaire de la nature des choses[1]. Moins apparent peut-être, le même fait est réel dans l'œuvre grandiose de saint Thomas où la doctrine de l'Evangile est rattachée à la philoso-

[1] Voir mon article sur St-Augustin dans la Bibliothèque universelle de novembre 1855.

phie d'Aristote par un lien qui se brise sous l'effort de la réflexion[1]. La pensée chrétienne et un courant venu de la Grèce se gênent mutuellement dans leur expansion; mais l'affirmation de l'unité du principe du monde demeure intacte. La grande conquête du moyen âge, dans l'ordre des doctrines, c'est donc bien d'avoir généralisé le monothéisme, d'en avoir fait la base à peu près incontestée de toute culture scientifique. Mais si la pensée de l'unité du principe du monde transporte dans le domaine de la science un des éléments essentiels de la foi religieuse, il n'en est pas de même pour la notion de la liberté. L'idée du libre arbitre pâlit et quelquefois s'efface, sous l'influence de l'idéalisme des Grecs. Une erreur de la théologie incline les esprits dans le même sens. La toute-puissance divine, au lieu d'être envisagée dans la création de la liberté comme dans son exercice le plus élevé, est conçue d'une façon mécanique, comme une force qui doit produire tous ses effets. L'exagération de cette tendance se manifeste dans la conception fataliste du dogme de la prédestination.

On trouve donc dans les travaux des Pères et des grands scolastiques un germe d'idéalisme qui, lorsqu'il se développe, prend la forme de panthéisme religieux. Le panthéisme, lorsqu'il se montre ouvertement, est condamné à titre d'hérésie; mais le courant général de la pensée renferme un agrégat plus ou moins inconsistant du spiritualisme et de l'idéalisme,

[1] Voir mon article sur St-Thomas dans la Bibliothèque universelle de juillet et août 1859.

et, lorsque les germes de l'idéalisme se développent, des idées panthéistes font leur apparition.

On dit souvent que les Pères et les scolastiques ont été trop croyants pour être des philosophes ; on pourrait dire avec plus de raison peut-être qu'ils ont été trop grecs pour discerner clairement la philosophie nouvelle qui devait sortir de leur foi. Le moyen âge n'a offert qu'un premier essai de métaphysique chrétienne ; prendre cet essai, défectueux à plusieurs égards, pour l'expression adéquate de la substance philosophique de l'Evangile, est une erreur grave.

Ces réflexions ne s'appliquent qu'à la solution systématique du problème universel, et ne doivent faire méconnaître, à aucun degré, la valeur des travaux d'une des grandes époques de l'esprit humain. L'histoire contemporaine a fait justice du mépris, fils de l'ignorance, avec lequel les œuvres des Pères et des scolastiques furent traitées par les esprits superficiels du XVIIIe siècle. On sait aujourd'hui que le moyen âge nous a légué, dans l'ordre de l'intelligence, des constructions qui ne sont pas moins grandioses que ses cathédrales.

Les éléments proprement philosophiques sont rarement séparés, pendant cette période, des éléments spécialement religieux et de la théologie de l'Eglise. Lorsqu'on veut demeurer autant que possible sur le terrain de la philosophie pure, l'un des phénomènes les plus apparents signalés par les historiens est la lutte des réalistes et des nominaux. Qu'étaient les réalistes ? Des hommes qui, précisant la pensée indécise de Platon, soutenaient l'existence des idées en elles-mêmes ; c'est la thèse idéaliste bien caracté-

risée. Les docteurs de cette école, retenus par l'orthodoxie chrétienne, affirmaient bien l'existence personnelle de Dieu comme sujet d'inhérence des idées éternelles; mais cette donnée religieuse restait plus ou moins isolée de la science et ne pénétrait pas les idées métaphysiques. Les nominaux, qui n'accordaient aux idées qu'une valeur verbale, étaient dans la voie de l'empirisme, et cet empirisme aurait probablement produit les affirmations du matérialisme, si ces affirmations, de même que l'idéalisme pur, n'avaient été arrêtées dans leur manifestation par la discipline sociale de la pensée. On peut donc reconnaître au moyen âge la lutte de l'idéalisme et du matérialisme au moins à l'état latent et en germe. Le spiritualisme proprement dit trouve bien quelques défenseurs. Duns Scot, par exemple, soutint la thèse de la liberté en Dieu et en l'homme, mais ses travaux, malgré leur importance, ne jouent qu'un rôle secondaire et ne font pas partie de la caractéristique générale de la pensée scientifique.

75. *Le scepticisme reparaît à l'époque de la renaissance.*

Le XVe et le XVIe siècle offrent le spectacle d'un bouillonnement d'idées occasionné et entretenu par de grandes découvertes scientifiques et par les luttes religieuses. Des penseurs hardis, tels que Bruno et Campanella, rompent avec l'enseignement ordinaire et tentent des voies nouvelles; mais ils ne réussissent pas à imprimer une impulsion générale aux esprits. Le scepticisme paraît; le *que sais-je ?* de Montaigne fait fortune, et l'on voit se manifester chez nombre d'écri-

vains et dans le monde élégant une disposition semblable à celle de beaucoup de lettrés de nos jours; on ne passe pour un habile homme et un esprit distingué que sous la condition de douter de tout. Cependant :

76. *Le spiritualisme a fait, pendant le moyen âge, des progrès considérables.*

L'unité de Dieu est généralement affirmée contre tout polythéisme et tout dualisme; la logique d'Aristote, laborieusement étudiée, donne aux intelligences des habitudes de sévérité et de précision.

Les éléments philosophiques engagés dans le dogme chrétien s'en dégagent et agissent sur la pensée. L'idée du Dieu unique, sage, puissant et bon, et la culture logique de l'intelligence dirigent les grands initiateurs de la science dans le choix de leurs hypothèses[1]. C'est la vérité historiquement certaine que Dubois-Reymond, qu'un soupçon *d'a priori* théologique ne saurait atteindre, a formulée ainsi : « Bien que cela sonne comme un paradoxe, « la science moderne doit son origine au christia- « nisme[2] ». On rencontre dans les écrits des penseurs du moyen âge de nombreux et précieux matériaux pour la construction de la philosophie; mais si l'on ne considère que la solution même du problème universel, et qu'on s'attache, non à l'enseignement religieux, mais aux essais de la pensée spéculative, on retrouve encore une fois l'ancienne lutte inau-

[1] Voir mon volume sur la *Physique moderne.*
[2] *Revue scientifique* de Paris, 19 janvier 1878, page 676.

gurée par Thalès et Pythagore, et à l'issue de cette lutte une période de scepticisme. Le spiritualisme n'avait pas encore pris sa place aux fondements des constructions philosophiques. Est-ce à dire qu'il n'avait fait aucun progrès ? Non pas. Il n'existait plus seulement, comme dans l'antiquité, à l'état de donnée du sens commun et de postulat de la conscience morale ; il avait en sa faveur l'appui d'un dogme d'accord avec la conscience et la raison. C'est là ce qui constitue un réel et considérable progrès. L'ancienne lutte de la doctrine de la matière et de la doctrine de l'esprit continue et se termine par un nouveau retour de l'esprit de doute ; mais le germe puissant de conceptions nouvelles avait été déposé dans le sol de la pensée.

HISTOIRE DES SYSTÈMES

LES TEMPS MODERNES

77. *La lutte du matérialisme et de l'idéalisme reparaît dans l'époque moderne.*

Deux hommes célèbres marquent le commencement de la philosophie moderne. Ce sont Bacon et Descartes si on les place dans l'ordre des dates; Descartes et Bacon si on les place dans l'ordre de leur importance.

Il est facile d'extraire des œuvres de Bacon les affirmations essentielles du spiritualisme : la toute-puissance de Dieu, la liberté et la responsabilité de l'homme; mais ces affirmations se rattachent à sa foi de chrétien qu'il distingue de ses recherches scientifiques en lui faisant une place à part. Son spiritualisme chrétien agit pourtant sur sa conception de la méthode et lui fait placer au sommet de l'univers la puissance du Créateur dont il proclame et adore la sagesse; mais, au-dessous de l'acte créateur, la matière lui paraît la cause universelle. Sa pensée dans son ensemble manque essentiellement d'unité. On peut tirer de ses œuvres un recueil de fragments marqués du sceau d'un sentiment religieux très élevé [1], et l'on peut, d'autre part, en extraire un sys-

[1] Bacon occupe une place importante dans un choix de textes chrétiens publié sous les auspices de l'évêque Dupanloup.

tème scientifique dans lequel les bases de l'ordre spirituel sont niées ou méconnues, un vrai matérialisme.

Descartes a tracé le programme d'une philosophie complète avec une hardiesse et une précision dont on ne trouve pas d'exemple avant lui. C'est dans son œuvre que la philosophie moderne a pris la pleine conscience d'elle-même, de son but et de sa nature. Il part d'une donnée d'observation, celle de la pensée personnelle, et s'élève de là à la considération d'un principe premier, et rattache logiquement les explications des faits de tout ordre à la considération de ce principe. C'est, au point de vue de la forme, le programme définitif de la philosophie. Quant à la doctrine, il professe un spiritualisme déclaré. Il affirme, comme nous l'avons vu, la liberté divine dans la plénitude du terme et sans aucune restriction. En ce qui concerne l'homme, son spiritualisme est plus complet et plus conséquent que celui de Socrate. Tandis que Socrate cherche dans les erreurs de l'intelligence la source des écarts de la volonté, ce qui accorde au fond toute la puissance à l'idée, Descartes cherche dans les écarts de la volonté la source première des erreurs de l'intelligence. Mais il n'organise pas scientifiquement la doctrine qu'il affirme d'une manière si expresse. Ainsi que l'a justement remarqué M. Fonsegrive[1], il entre, au sujet du libre arbitre, dans des explications qui atténuent la portée de sa thèse, et finissent par en détruire la valeur. Il existe dans l'ensemble de ses travaux des tendances

[1] *Essai sur le libre arbitre,* Paris, 1887, page 155 ss.

contraires à ses affirmations nettement spiritualistes. Il prend son point de départ dans la pensée. Il définit d'abord la pensée comme l'ensemble des opérations de l'âme, renfermant le sentiment et le vouloir aussi bien que l'idée proprement dite. « Une chose « qui pense, dit-il, est une chose qui doute, qui en- « tend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui « ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent[1] ». Mais la généralité de sa définition ne tarde pas à disparaître, et il concentre son attention sur les éléments intellectuels. Le but essentiel de ses travaux est la science de la nature dont il détermine l'objet. Or la science de la nature le met en présence d'un ordre de phénomènes dans lesquels les lois s'accomplissent d'une manière absolue, parce que la liberté n'y existe pas. Il se trompe enfin au sujet de la méthode. Sans méconnaître absolument la nécessité de l'expérience pour l'établissement et le contrôle des théories, il admet cependant qu'on peut construire la science par des procédés purement rationnels, ce qui le met sur la voie du déterminisme. C'est ainsi qu'il s'engage dans la direction d'un idéalisme contraire à quelques-unes de ses déclarations les plus formelles.

Le temps marche et les doctrines s'organisent. Bacon a pour successeur son disciple et collaborateur Thomas Hobbes qui, dégageant ses conceptions systématiques de toute influence de la foi chrétienne, déduit des principes de son maître un matérialisme plein. Spinoza, cultivant les germes idéalistes contenus dans l'œuvre de Descartes, rédige l'exposition la

[1] *Méditation seconde* et passage déjà cité.

plus complète de l'idéalisme moderne. Ce sont là les faits les plus saillants de la marche de la pensée spéculative au XVII[e] siècle. Immédiatement après Bacon et Descartes, et en suivant d'une manière exclusive l'un des courants de la pensée double de ces philosophes, Hobbes et Spinoza proclament, l'un le fatalisme de la matière et l'autre le fatalisme de l'idée.

Leibniz réagit contre la théorie de la passivité des substances créées, théorie commune à Spinoza et à Hobbes; il établit la réalité des forces. Un spiritualisme, puisé aux sources de l'enseignement chrétien comme celui de Descartes, se montre dans sa doctrine; mais ce spiritualisme est opprimé, plus manifestement encore que chez Descartes, par la prédominance de l'idéalisme. Leibniz signale dans l'univers l'harmonie de tous les éléments, harmonie qui remonte jusqu'à l'acte créateur. Cette harmonie, manifestation du plan divin, est le principe de l'unité qui subsiste dans la multiplicité des êtres. C'est là le grand côté de la doctrine; mais cette harmonie n'est conçue que dans le sens où elle s'applique légitimement à l'ordre des choses physiques. Si grande que soit la gloire de Leibniz, elle serait plus grande encore si ce surprenant génie avait conçu l'harmonie conditionnelle de la loi morale et de l'emploi de la volonté, et signalé la place de la liberté humaine en présence d'une volonté suprême qui l'oblige sans la contraindre. Malheureusement il s'engage dans une autre voie. Pour lui tout est déterminé d'une manière absolue. Les forces qu'il reconnaît dans les créatures sont soumises à une puissance interne qui préside à tous leurs développements, de

manière qu'en soutenant la liberté d'action ou de nature, il n'a aucune place à donner à la liberté de détermination. En Dieu il n'établit pas l'unité de l'intelligence et de la volonté dans le lien indissoluble qui réunit les actes de la puissance suprême à la conscience des actes; il admet qu'il existe un nombre indéfini de plans de l'univers présents à l'entendement éternel, et entre lesquels la volonté divine choisit. Cette volonté, en raison de sa perfection même, choisit nécessairement le plan le meilleur, en sorte que l'explication dernière des choses, la raison d'être de tout ce qui est, se trouve dans le monde des idées. Leibniz fait de grands efforts pour se dégager des tendances fatalistes qui sortent de son système, mais ses efforts demeurent impuissants. Son œuvre, si féconde à bien des égards dans le domaine des sciences, lègue à la philosophie la confirmation de ce grand enseignement qui se dégageait déjà de tout le passé de la science, savoir que l'idéalisme et les données de l'ordre moral sont des éléments inconciliables.

Le XVII[e] siècle appartient d'une manière décidée aux tendances idéalistes, dont la foi religieuse modère et voile les conséquences. Le pieux Malebranche, s'appliquant à nier l'efficacité des causes secondes pour glorifier la cause première, ne fait pas la distinction du monde matériel, pour lequel sa théorie est juste, et du domaine de la liberté; il en résulte que ses théories sont fort rapprochées de celle de Spinoza. Fénelon, dans quelques-unes de ses expositions philosophiques, n'est pas aussi éloigné qu'il le pense des opinions du célèbre juif. On retrouve

donc au XVIIe siècle l'alliance instable du spiritualisme chrétien et de l'idéalisme grec qui caractérise le travail des Pères et des scolastiques.

Le XVIIIe siècle français plaide avec éclat la cause de la liberté politique, et il introduit dans la philosophie l'idée du développement, du progrès, qui n'avait pas une place suffisante dans les théories du siècle précédent, mais, par une réaction violente et souvent aveugle contre le cartésianisme, il s'attache à l'empirisme développé par Locke et proclame Bacon le vrai rénovateur des sciences. Condillac, pour simplifier la doctrine de Locke, ramène l'empirisme au sensualisme pur; et plusieurs écrivains de cette époque arborent hautement le drapeau du matérialisme complet. Le passage des théories de Locke au sensualisme[1], et du sensualisme au matérialisme est la pente la plus naturelle de la pensée, celle que les esprits superficiels suivront toujours; mais c'est le résultat d'un manque de réflexion. Un penseur plus puissant que les philosophes français ses contemporains, l'écossais David Hume, démontra que, si nous ne pouvons connaître que nos seules sensations, en l'absence de tout principe de raison et de tout élément de croyance, nous ne pouvons connaître aucune cause, aucune substance, et que, simples spectateurs d'une succession de phénomènes nécessaires, nous demeurons au fond dans une ignorance absolue. Ce septicisme, l'un des plus rigoureusement établis qu'on rencontre dans les annales de l'histoire, porte le nom de nihilisme; et le nihilisme de Hume

[1] Voir à ce sujet, SECRÉTAN, *Discours laïques*, pages 39 à 42.

est bien la véritable conséquence logique de l'empirisme pur.

Quant à la solution du problème philosophique, le XVIIe et le XVIIIe siècle, envisagés dans leur ensemble, présentent l'ancienne lutte de l'idéalisme et du matérialisme, qui ne devait pas tarder à porter tous ses fruits.

78. *Le matérialisme et l'idéalisme arrivent à leurs dernières conséquences.*

Sur les confins du XVIIIe et du XIXe siècle, à l'époque où la révolution française et les guerres de Bonaparte ébranlèrent la société européenne jusqu'à ses fondements, se place l'œuvre grandiose de Kant[1]; mais Kant eut le chagrin de voir sa pensée méconnue par des philosophes qui se considéraient comme ses continuateurs, et l'on vit après lui se manifester avec éclat deux courants, dont l'on aboutit à la doctrine de Hegel et l'autre à celle d'Auguste Comte.

Hegel s'efforce de faire sortir l'univers du néant par la seule vertu de la logique. A l'âme, à Dieu, à toutes les réalités tant spirituelles que matérielles, il substitue de pures abstractions. Il pense que l'idée souveraine dont le développement constitue le monde est arrivée enfin, dans sa doctrine, à la pleine conscience d'elle-même. La vérité est que c'est, non pas l'idée suprême, mais le système idéaliste avec la méthode de la construction *a priori* de la science, son résultat naturel, qui, dans l'œuvre de Hegel,

[1] Voir *le Criticisme* dans le volume des *Philosophies négatives*.

arrive à la pleine conscience de lui-même. Les productions les plus audacieuses de la philosophie allemande offrent à l'observation la tendance de la pensée dominante au XVII[e] siècle dégagée des atténuations que lui avait imposées l'influence de la foi religieuse.

Auguste Comte se présente comme le continuateur de l'œuvre du XVIII[e] siècle. Dans les premières manifestations de sa pensée, un empirisme absolu est le fond de sa doctrine. Je n'ai pas à m'occuper ici des évolutions de son esprit, des idées justes et fécondes auxquelles il est arrivé, et des conceptions très bizarres qui signalent la dernière période de sa vie. Auguste Comte fonde le positivisme; il proscrit toute recherche s'élevant au delà de la simple coordination des faits. Il n'admet plus de philosophie, au sens ordinaire du mot[1], il ne reconnaît d'autres sciences de la réalité que la physique et la théorie de la société qu'il appelle la physique sociale. En proscrivant tout système métaphysique, il lui arrive ce qui arrive toujours, d'ouvrir la porte à un système du pur matérialisme. Quelques-uns de ses disciples le reconnaissent. L'opposition de Hegel et d'Auguste Comte manifeste de nouveau, dans les conditions de la science contemporaine, la vieille opposition de l'école de Thalès et de celle de Pythagore. Dans le combat de ces deux tendances, si l'on accorde le point de départ commun, c'est Auguste Comte qui, comme nous l'avons déjà constaté[2], triomphe de

[1] Voir mes articles sur *Auguste Comte et le positivisme* dans la Bibliothèque universelle de novembre 1867 et juin 1874.

[2] Voir l'article *Idéalisme*.

Hegel. En effet ils admettent l'un et l'autre qu'il n'y a pas d'éléments de liberté dans la nature des choses, et pas d'éléments d'hypothèses dans la méthode. L'univers est un fait nécessaire ; ce qui est est identique à ce qui doit être. Cela étant, comment constater cette nécessité des choses en vertu de laquelle ce qui doit être est identique à ce qui est? La seule voie sûre est de s'en tenir à l'observation. Il n'y a pas autant de distance qu'on pourrait le croire entre le fier idéalisme du germain et la négation de toute philosophie qui constitue l'œuvre du français; et c'est le français qui occupe la meilleure position. Ce qui est certain c'est qu'Auguste Comte a déterminé, spécialement en France et en Angleterre, l'un des courants les plus bruyants de la pensée contemporaine. Nombre de savants professent le matérialisme; d'autres ne veulent d'aucun système et nient la possibilité de la philosophie ; ils la tiennent pour morte. Elle vient de traverser sans doute une phase de langueur ; mais quelle est la signification du fait? Si vous sortez dans la campagne en hiver, vous voyez la plupart des végétaux offrir l'apparence de la mort. La nature n'est pas morte cependant, et le renouvellement des manifestations de la vie se prépare pendant une période de repos. De même, dans la mort apparente, ou du moins dans le discrédit des hautes spéculations de la philosophie, se prépare un avenir dont on peut chercher à reconnaître les signes précurseurs, en n'oubliant pas que les prévisions sont souvent trompeuses, et que les destinées des sciences, comme celles des empires, offrent parfois des révolutions imprévues. Il faut d'abord constater quel est,

quant au spiritualisme, le caractère général de l'époque moderne.

79. *Le spiritualisme a fait dans l'époque moderne de très notables progrès.*

L'un de ces progrès a un caractère négatif. C'est le fait que l'empirisme pur (méthode du matérialisme) a été ruiné dans ses bases par le *nisi ipse intellectus* de Leibniz et par les profondes analyses de Kant, et que le rationalisme (méthode de l'idéalisme), en se développant, a manifesté son impuissance. La place est ainsi délivrée de conceptions fausses. Cette considération a une grande importance et doit être développée. L'idéalisme et le matérialisme sont deux systèmes faux étroitement unis à deux méthodes erronées, le rationalisme et l'empirisme. Lorsque ces deux méthodes sont arrivées à la plénitude de leur développement, leur erreur se révèle par leurs conséquences. Hume montre que l'empirisme engage l'esprit dans un chemin sans issue, et Hegel est conduit par le rationalisme jusqu'au point où il doit ruiner la base de toute la logique en niant le principe de la contradiction. Au point de vue des doctrines, l'idéalisme et le matérialisme, contradictoires sous tous les autres rapports, se rencontrent dans une opposition commune au libre arbitre. Les deux méthodes arrivent à la négation de la raison ; les deux doctrines à la négation de la conscience. Voilà deux voies dûment condamnées après les efforts inutiles que l'esprit humain a faits, pendant vingt-cinq siècles, pour y trouver la vérité ; c'est là pour

la philosophie un progrès négatif, mais un progrès considérable.

Le matérialisme et l'idéalisme renferment chacun une part de vérité, d'où résulte que chacun de ces systèmes peut opposer à l'autre des arguments victorieux ; et d'où résulte encore que le combat qu'ils se livrent est sans issue possible. On tenterait en vain de les concilier en les mélangeant ; une tentative de cette nature ne pourrait aboutir qu'à une méthode impuissante et à un dualisme antiphilosophique. Il faut donc chercher un principe qui ne soit pas le mélange de la matière et de l'idée, mais qui offre, dans la considération d'une unité supérieure, l'explication de leur diversité et le secret de leur harmonie. Cette unité ne peut être que celle de la puissance créatrice. Au-dessus de la matière et de l'idée on ne peut concevoir qu'une cause qui explique par son pouvoir la diversité de ses produits, et par son unité l'harmonie des éléments divers qui résultent de son pouvoir. La lutte toujours renouvelée de l'idéalisme et du matérialisme a été une lutte féconde en ce sens que l'impuissance démontrée de ces doctrines rivales conduit la pensée à la troisième solution possible du problème universel, c'est-à-dire au spiritualisme. Il y a là pour le spiritualisme un progrès considérable. Ce n'est pas le seul à indiquer.

Descartes, en traçant d'une main ferme le programme de la philosophie, avait affirmé les bases du spiritualisme, et posé pour l'avenir un germe fécond dont le développement fut arrêté par le retour de la lutte de la doctrine de la matière et de la doctrine de l'idée. Il est le principal fondateur de la physique

moderne. Cette science, en justifiant les prévisions de Pythagore sur le rôle des mathématiques, a produit les merveilles de l'industrie. En le faisant, elle a détruit le scepticisme général des anciens pour ne laisser debout que le scepticisme relatif aux recherches de la philosophie, qui est le positivisme des modernes. Tous ses fondateurs ont été placés par l'intermédiaire de leur foi religieuse sous l'influence des idées de l'unité, de la sagesse et de la bonté du principe de l'univers, qui sont les bases du spiritualisme philosophique. Les succès éclatants obtenus par cette science et par l'industrie qui en confirme la valeur, justifient la vérité des principes qui ont présidé à sa formation. Kant, enfin, en affirmant la réalité du devoir, a projeté sur le fait de l'obligation morale une vive lumière, et la partie négative de son œuvre n'empêche pas qu'il ait imposé le fait moral à l'attention de toute philosophie qui veut être sérieuse. Or le fait moral, c'est la liberté, et la liberté admise, c'est le spiritualisme.

Sous l'apparence du retour des luttes anciennes, la philosophie des temps modernes marque donc un vrai progrès du spiritualisme. L'époque contemporaine offre à l'observation des signes d'une continuation et d'un accroissement de ce progrès.

HISTOIRE DES SYSTÈMES

LES SIGNES DE L'AVENIR

80. *La pensée contemporaine renferme des signes précurseurs du plein épanouissement du spiritualisme.*

J'indiquerai quatre de ces signes. Le premier résulte des progrès de la psychologie, le deuxième de la morale, le troisième du droit, et le quatrième d'essais de systématisation scientifique du spiritualisme.

Les sciences psychologiques ont fait à notre époque des progrès considérables. Les estimables philosophes de l'école écossaise ont réclamé les droits de l'observation psychique et donné à l'étude de l'esprit humain une base fortement expérimentale. Leur tort est d'avoir ouvert la porte au positivisme en voulant exclure les causes de l'objet de la science, pour tout ramener, comme en physique, à l'étude des lois de succession des phénomènes [1]. Maine de Biran, dont l'influence, surtout posthume, est un des faits importants de l'époque contemporaine, a rectifié cette erreur, en insistant sur la connaissance immédiate que l'homme a de sa causalité propre. Il a établi, par de laborieuses analyses, que l'activité de l'esprit se retrouve dans tous les phénomènes de la sensation et de l'intelligence. Rien n'était plus important pour prévenir les écarts de la recherche philosophi-

[1] Voir Dugald Stewart.

que que de montrer dans la volonté le caractère propre de l'esprit, et de réagir ainsi en même temps contre le sensualisme de Condillac et contre la tendance du XVII[e] siècle à chercher dans l'ordre intellectuel le caractère essentiel de la nature humaine. Dans sa théorie de l'effort, Maine de Biran a trop considéré d'une manière exclusive l'effort *musculaire ;* mais il a mis en bonne lumière le fait que « l'idée de l'extériorité vient de la résistance [1] ». Or la résistance est constatée par l'effort, et l'effort est la manifestation de la volonté. Le lien qui rattache la psychologie à la solution du problème philosophique est ici fort apparent. De la conception de l'âme humaine comme cause réelle, la pensée s'élève à la conception du principe de l'univers comme cause absolue. C'est ce qui a fait dire à Maine de Biran, dans les paroles qui sont à la fois le résumé de ses travaux et le programme du vrai spiritualisme : « Deux pôles « de toute science : la personne moi d'où tout part, « la personne Dieu où tout aboutit ». Kant, en abandonnant la science théorique au déterminisme, réclamait un acte de foi morale en la liberté. Maine de Biran signale la présence de la volonté à la base des opérations de l'intelligence et marque ainsi la place de la liberté dans la science. Il suffit de rapprocher les vues de ces deux philosophes pour arracher la pensée aux étreintes du déterminisme absolu.

La physique s'est constituée il y a trois siècles, non pas en se séparant de tout principe philosophique, mais en plaçant l'observation des faits à la base de la

[1] Ribot, *Psychologie anglaise,* page 425.

science ; ses progrès ont été rapides. La psychologie a trop maintenu l'emploi d'une méthode vicieuse en faisant de la question de l'âme un appendice de la métaphysique. Sans observer les phénomènes spirituels, le matérialisme pose la thèse que le corps est tout, et en déduit la négation de l'âme comme réalité distincte. L'idéalisme procède de même, et pose en dehors de l'observation des faits une thèse générale dont il déduit la négation de la valeur des individus. Au lieu de demander à la psychologie des données positives pour en faire la base et le contrôle des systèmes, on a subordonné cette étude à des conceptions systématiques. La psychologie se constitue de nos jours à titre de science particulière. Elle ne peut le faire sans chercher à préciser son objet, à tracer ses limites ; et elle ne pourra pas préciser son objet et tracer ses limites sans reconnaître que l'activité consciente et libre est le caractère propre des esprits, le signe distinctif qui les sépare de la matière et de la vie simple. Les grandes doctrines du spiritualisme se trouveront ainsi posées sur une base expérimentale solide.

Si les études psychologiques bien conduites arrivent à faire une place à la liberté, les études morales lui font cette place plus directement encore ; c'est une vérité dont la connaissance est manifestement en progrès. Les théoriciens du fatalisme n'abordent presque jamais les questions relatives à la conduite de l'homme sans qu'il leur échappe des aveux en faveur du libre arbitre. Dans le monde ancien la morale se développe dans des écoles dont les conceptions théoriques conduisent au fatalisme. Au

moyen âge, la règle des mœurs est généralement rattachée à la croyance religieuse et formulée par l'Eglise. Au début de l'époque moderne, l'influence des études morales sur la conception de la science universelle se fait peu sentir. Il était réservé à Kant de soutenir avec éclat la thèse que le devoir suppose la liberté, et de mettre en vive lumière une pensée qui était restée plus ou moins à l'état latent dans l'œuvre de Socrate. Kant a marqué la place du fait moral ; mais il n'a pas construit l'édifice de la philosophie nouvelle qui devait s'élever sur ce fondement. Sa conception de la science demeure déterministe comme celle de Leibniz ; toute explication scientifique consiste pour lui à rendre raison d'un fait par des antécédents dont ce fait soit le conséquent nécessaire. Il n'y a là aucune place pour la liberté ; aussi fait-il à la liberté une place à part dans le domaine de la foi morale, qui demeure distincte de la science. Le génie de Kant n'a pas réussi à maintenir longtemps la pensée dans ce dualisme. Le besoin d'unité s'est réveillé dans toute sa puissance, et Hegel a cherché à le satisfaire en revenant à l'idéalisme qu'il a conduit à ses dernières conséquences. Kant, par une partie de son œuvre qui appartient au passé, a préparé ce nouveau développement de la théorie de l'idée, tandis que, par une autre partie de son œuvre, il posait les fondements d'une doctrine nouvelle en considérant le devoir et la liberté comme des données immédiates qui se maintiennent par leur propre vertu en présence de toutes les négations systématiques, et qui doivent prendre place à la base d'une vraie philosophie. Cette seconde partie de son

œuvre a exercé et exerce toujours plus une forte influence sur la pensée contemporaine. Cette influence, si je ne me trompe, augmentera et conduira les futurs historiens de la philosophie à faire de Kant, après Descartes et Leibniz, le troisième des plus grands noms de la philosophie moderne.

Les partisans de la morale indépendante, qui ont fait quelque bruit dans la France contemporaine, sont inférieurs aux disciples fidèles de Kant parce que, dans leurs analyses incomplètes, ils méconnaissent la réalité du fait de l'obligation qu'ils s'efforcent vainement de ramener au sentiment du droit individuel, et que, voulant séparer la morale de toute doctrine, ils se condamnent à une vue superficielle et fausse du sujet qu'ils étudient[1]. Il restera néanmoins quelque chose de leur travail parce que, bien qu'ils défigurent le fait moral, ils l'affirment toutefois. De plus, les controverses qui se sont élevées autour de leurs écrits ont contribué à diriger l'attention vers les études morales, et c'est dans ces études surtout que les fondements du spiritualisme se montrent éclairés d'une vive lumière. Cette lumière se dégage aussi des études, toujours plus multipliées de nos jours, sur le droit et l'organisation de la société.

La valeur de la personne humaine est la base du droit. Pourquoi n'appliquons-nous l'idée du droit qu'à l'homme seul? Pourquoi réclame-t-on l'affranchissement des esclaves, et pas celui des bœufs et des chevaux? Parce que nous attribuons à l'homme un élé-

[1] Voir mon étude sur *la morale indépendante* dans la Bibliothèque universelle de décembre 1866.

ment de liberté morale que nous n'accordons pas aux animaux. On sait le rôle que joue dans les questions sociales l'idée de la liberté, ce mot dont on fait souvent un cruel abus. Il est vrai que l'on voit des déterministes se prononcer en faveur de la liberté politique. C'est une contradiction manifeste dont J.-J. Ampère a signalé des exemples intéressants dans le monde religieux[1], et qu'on peut constater aussi dans l'histoire de la philosophie. On ne saurait maintenir indéfiniment la pensée dans cette situation violente; on commence à comprendre de nos jours, mieux peut-être qu'on ne l'a fait jusqu'ici, que tout développement des libertés publiques suppose le libre arbitre des individus.

Dans l'étude des phénomènes sociaux envisagés d'une manière générale, on se trouve donc en présence de la pensée d'un droit inhérent à chaque homme en sa qualité d'homme. Cette pensée n'est pas absolument étrangère à l'antiquité, mais elle n'y apparaît que comme une simple lueur qui n'est discernée que par un petit nombre d'esprits. Sa mise en lumière d'une manière générale est un fait relativement récent, l'un des caractères de l'époque contemporaine. Nous voyons donc se manifester dans toutes les sciences, et spécialement dans les études psychologiques, morales et juridiques, un mouvement dont la tendance est de préparer l'affirmation scientifique de la liberté, cette base du spiritualisme. Notons enfin, comme un des signes précurseurs de l'avenir, des essais de systématisation d'un caractère récent et sérieux.

[1] Les Jansénistes.

Schelling, qui avait marqué sa place entre Fichte et Hegel dans le dernier développement de l'idéalisme, a signalé la seconde partie de sa carrière par un effort pour placer la puissance et non l'idée à l'origine des choses. Schopenhauer considère la volonté comme le principe de l'univers ; l'idée de la volonté est gravement altérée dans son œuvre [1], mais cette œuvre contient cependant un élément précieux de réaction contre l'idéalisme de Hegel. Charles Secrétan a suivi avec une grande indépendance l'impulsion qu'il avait reçue de la seconde philosophie de Schelling. Le titre de sa *Philosophie de la liberté* [2], suffit à désigner le but et l'esprit de ses travaux.

Si le spiritualisme a fait des progrès pendant l'époque moderne, l'époque contemporaine renferme donc des signes précurseurs de son plus complet épanouissement, et l'on peut espérer que, sous son influence, la vraie méthode qui en est la conséquence mettra fin à la lutte de l'empirisme et du rationalisme. L'œuvre à accomplir est grande ; l'établissement d'un spiritualisme sérieux et conséquent nécessite la revision de tout l'ensemble de la science. Ce n'est pas qu'il faille renier le passé et prétendre, comme Descartes, oublier tout ce qu'on a su pour tout reconstruire ; loin de là. Il s'agit de réorganiser sur une base nouvelle des matériaux lentement accumulés par le travail des siècles. Copernic, en donnant une base nou-

[1] Voir son *Essai sur le libre arbitre* et l'article 82 de mon volume *Le libre arbitre*.

[2] *La Philosophie de la liberté*, 2 vol. in-8°, Paris, Hachette, 1849, 2me édition, 2 vol. in-12, Paris, 1866 et 1872.

velle à l'explication du système solaire, n'a pas détruit une seule des observations exactes et des calculs justes de ses devanciers ; de même une philosophie expliquant l'univers par la causalité libre d'un esprit éternel mettra à profit toutes les observations exactes, tous les raisonnements valables des systèmes antérieurs. Platon a dégagé l'idée des liens de la sensation ; Aristote a codifié les lois de la pensée. Ces deux Grecs, appuyés sur la base posée par Socrate, demeurent les deux colonnes principales de la philosophie. Avec Saint-Augustin et Saint-Thomas dans le moyen âge, avec Descartes, Leibniz et Kant dans les temps modernes, avec tous les émules de ces hommes illustres, ils resteront nos maîtres. L'œuvre du génie ne se perdra pas ; tous les matériaux solides amassés depuis vingt-cinq siècles seront utilisés ; c'est seulement le plan général de la science qui sera changé. L'idole métaphysique de la nécessité doit être renversée et céder la place à la puissance de l'esprit sous laquelle se développent harmoniquement la matière et la pensée.

La liberté est une puissance jalouse ; on ne peut lui faire une place sans que cette place soit la première. Le but de la science est de découvrir les caractères intelligibles de la réalité. Dans les phénomènes passagers elle cherche la loi durable qui régit, dans les existences individuelles le type permanent qu'elles expriment; dans l'ordre moral la loi des actes légitimes. C'est donc l'idée qui apparaît d'abord comme l'explication des faits et la règle des actions; mais s'arrêter là, c'est s'arrêter à moitié chemin dans les recherches de la pensée spéculative. Si la puissance

libre de l'esprit éternel est la cause du monde, nous trouvons, en remontant à la première origine des choses, que c'est l'idée qui est l'expression de l'acte et non l'acte qui est la réalisation d'une idée antérieure. Pour parler plus exactement, les deux éléments de la pensée et de la réalité sont inséparables dans l'unité de la volonté suprême. La science première et fondamentale consiste à reconnaître les actes d'une cause libre; c'est donc une histoire et non le développement d'un syllogisme. Cette vue modifie profondément la conception de la science universelle, trop puisée jusqu'ici dans la physique et les mathématiques; c'est l'avènement de l'esprit.

L'histoire de la philosophie n'est pas un chaos où se heurtent confusément des opinions contradictoires; ce n'est pas un cercle dans lequel l'esprit humain tourne sans avancer. Cette histoire a un sens déterminé; elle se présente à nous comme un raisonnement de ving-cinq siècles qui exclut le matérialisme et l'idéalisme, et amène à chercher enfin l'explication de l'univers dans la puissance d'un esprit éternel.

Il serait naïf d'espérer que toutes les discussions vont finir, et que le règne d'une doctrine incontestée va remplacer les luttes des écoles rivales. Les philosophies incomplètes ne sont pas mortes. On a pu constater, il n'y a pas longtemps, une recrudescence momentanée du matérialisme; la théorie de l'idée n'est pas tellement ensevelie sous les débris des constructions de Hegel qu'elle ne doive jamais reparaître. On peut même discerner, dans l'époque contemporaine et sous divers rapports, un certain recul

de l'idée de la liberté et de ses conséquences dans le domaine des questions sociales spécialement; mais le courant de la pensée, résultat général de tout le passé, nous porte à la philosophie de l'esprit, et les remous d'un fleuve ne changent pas la direction générale de ses eaux. Pour une vue superficielle de l'histoire, il semble que la lutte de deux systèmes, faux parce qu'ils sont incomplets, et l'apparition d'un scepticisme résultant de ces luttes, se reproduisent depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours sans que la pensée avance dans la recherche de la vérité. La marche de la pensée vers le spiritualisme me paraît au contraire le sens général de l'histoire de la philosophie. Le spiritualisme accorde leur place à tous les éléments; il ne méconnaît ni l'importance de la matière, qui est la base première de tout le domaine de notre expérience, ni l'importance des idées selon lesquelles tout est ordonné dans le monde. Il pose ainsi le fondement d'un éclectisme sérieux et fécond parce qu'il possède un principe de choix dans la revue des doctrines formulées par les penseurs de tous les temps.

En terminant son rapport sur *la philosophie en France au XIXme siècle*, Ravaisson signalait « un mou-« vement général par lequel la pensée tend à dominer « encore une fois, et de plus haut que jamais, les doc-« trines du matérialisme » ; j'espère qu'elle arrivera à dominer aussi les théories désolantes de l'idéalisme fataliste.

LINÉAMENTS DE LA SYNTHÈSE

LINÉAMENTS DE LA SYNTHÈSE

Ainsi que je l'ai expliqué dans l'introduction de ce volume, je désigne sous le nom de synthèse le troisième des éléments de la méthode : la vérification. Une hypothèse étant choisie, il faut en déduire les conséquences, voir comment elle explique les données de l'analyse, et comparer ses explications avec celles proposées par les autres hypothèses. Tel est le vaste travail dont je ne puis donner ici que de simples linéaments, en me bornant à quelques points choisis entre les plus importants, et en indiquant ceux de mes écrits publiés dans lesquels on peut, si on le désire, trouver le développement des indications très sommaires qui suivent sur les rapports du spiritualisme avec les résultats généraux des sciences. Commençons par l'Idéologie.

IDÉOLOGIE

Les systèmes de philosophie n'ont aucune influence sur la logique. L'histoire de cette science prouve bien son indépendance. Fondée par Aristote, adoptée par les écoles grecques, elle passe dans les écoles latines, puis dans celles des mahométans, et dans les écoles chrétiennes du moyen âge. Luther, avec une véhémence dont son style porte souvent la marque, s'insurge contre l'autorité d'Aristote qu'il appelle : « un maître aveugle et mort, un damné païen « plein d'orgueil et d'astuce, un diable incarné cou« pable d'avoir égaré et séduit les meilleurs chré« tiens[1] ». Mélanchton, d'un caractère plus doux que son maître, lui fait comprendre que les bonnes études ne peuvent pas se passer de la logique du précepteur d'Alexandre; et cette logique, qui demeure dans les universités catholiques, prend place, en Allemagne et en Angleterre, dans les universités séparées de Rome. Cette destinée de la logique acceptée par toutes les philosophies et par toutes les religions est le résultat du caractère purement formel de cette

[1] Voir Henri Lecoultre, dans le *Chrétien évangélique* de Lausanne, février 1885, page 65.

science. La métaphysique aurait la même destinée si nous avions une métaphysique vraiment expérimentale se bornant à constater les données de la raison ; les systèmes n'auraient pas d'influence sur cette science de simple observation rationnelle ; on peut constater que les mathématiques, cette partie importante d'une métaphysique ainsi comprise, sont les mêmes partout autant et même plus que la logique. Mais si, s'élevant au-dessus des données de l'observation, on pose la question de l'origine des éléments *a priori* de la pensée, les systèmes entrent en ligne et apportent à la question des réponses opposées.

Qu'enseigne le spiritualisme ?

Le Créateur a ordonné l'intelligence humaine de manière à ce qu'elle puisse comprendre les faits dans lesquels se manifeste l'intelligence divine ; il a harmonisé les lois de la pensée avec le monde, œuvre de sa puissance. Sans cette harmonie aucune science ne serait possible. Prenons pour exemple une des lois essentielles de la raison : le principe de causalité. S'il existait dans le monde des événements sans cause, ce principe serait sans valeur et sans emploi ; il n'y aurait pas lieu de formuler des *pourquoi ?* qui pourraient demeurer sans réponses possibles. D'autre part, si le principe de causalité n'existait pas dans la pensée, l'esprit ne poserait aucune question en présence des phénomènes, et toute recherche serait arrêtée. On trouve ainsi dans l'unité de l'acte d'un Créateur qui a fait le monde et a voulu le rendre intelligible à l'esprit de l'homme, la cause de l'harmonie de la pensée et des faits.

Quelle est la réponse du matérialisme ?

Le matérialisme ne peut pas nier la présence des éléments *a priori* dans la raison ; mais il en nie la valeur et, après en avoir nié la valeur, il en fait usage ne les appliquant d'une manière tout à fait indue à l'objet des sens[1]. D'une manière générale l'empirisme, même quand il ne repose pas sur la base du matérialisme, est impuissant pour résoudre la question de l'origine des éléments *a priori*. Il est condamné à une contradiction permanente en faisant sortir du relatif l'idée de l'absolu, du contingent l'idée du nécessaire, en affirmant, contre l'évidence psychologique, l'identité de l'idée de la cause et de celle de la simple succession des phénomènes. On peut dire que si quelque chose a fait banqueroute, c'est la tentative de Condillac de réduire toutes les données de l'intelligence à un ensemble de sensations transformées.

Qu'est-ce que l'idéalisme ?

La réponse de l'idéalisme est en pleine opposition avec celle du matérialisme, puisqu'il fait des éléments de la raison une participation directe à la suprême intelligence ordonnatrice de l'univers. Le défaut de cette doctrine est, comme je l'ai indiqué, de ne pas rendre compte de l'existence du scepticisme et de ne pas offrir d'appui contre ce trouble de la pensée. Si la raison est une participation directe au principe de l'univers, on ne comprend pas que cet absolu puisse douter de sa valeur, et si le doute se produit, comment en sortir ? On en sort au moyen de

[1] Voir dans le *Matérialisme,* l'article 17.

l'analyse faite par Descartes, qu'on a prise à tort pour un cercle vicieux, parce qu'il s'agit simplement de constater ce que renferme la foi en la raison. Croire à la valeur de la raison c'est croire à la bonté de son principe. D'autre part, la relativité de la raison créée ne permet pas de la prendre pour une participation directe à l'intelligence suprême, et cela explique la possibilité du doute ; mais affirmer la bonté du principe de l'univers comme une conséquence de la valeur attribuée à la raison, ce n'est pas un raisonnement direct, qui justifierait le reproche du cercle vicieux, c'est une analyse qui met en lumière la valeur d'un postulat. A la question de l'origine des notions *a priori*, objet de la métaphysique, le matérialisme et l'idéalisme donnent donc des réponses défectueuses, tandis que le spiritualisme, maintenant la valeur des lois de l'intelligence et des données de la raison, mais sans leur attribuer le caractère de l'absolu, rend compte de l'existence du scepticisme, et, en même temps, explique l'origine de cette maladie et en offre la guérison.

STÉRÉOLOGIE

On a vu dans les Linéaments de l'analyse que le matérialisme ne peut s'affirmer comme science sans prononcer lui-même sa condamnation, parce que l'étude de la matière renvoie par elle-même à la considération de l'esprit dans ses trois fonctions : volonté, sensibilité, intelligence, et je puis reproduire l'affirmation par laquelle j'ai terminé autrefois un petit volume sur la *Science et le matérialisme*[1] : « Si la matière existait seule le matérialisme n'existerait pas ». Cette affirmation me paraît acquérir un degré de certitude proportionnel au degré d'attention qu'on lui accorde. Quant à l'idéalisme, son défaut capital est de produire pour l'étude de la nature la méthode absolument vicieuse du rationalisme[2]. Aucun physicien sérieux, aucun chimiste de valeur n'admettrait aujourd'hui l'application de l'*a priori* hégélien aux sciences qu'ils cultivent. Le spiritualisme, au contraire, se trouve en pleine

[1] Genève, Librairie Cherbuliez (aujourd'hui Dürr) Paris, Librairie Fichbacher.

[2] Voir *l'Idéalisme*, article 28.

harmonie avec les résultats des sciences de la nature; il produit la méthode vraie[1]. Pour comprendre le rôle qu'il a joué dans la fondation des sciences physiques, il faut, à la lumière de l'histoire, détruire un préjugé très répandu. Combien de fois n'a-t-on pas dit et répété (on le répète encore) que les sciences modernes ont pris leur essor en se libérant de tout principe philosophique pour se mettre simplement en présence des faits! Cette pensée est juste en ce sens que l'observation des faits est la base de toute science sérieuse; mais elle devient fausse si, la prenant dans un sens absolu, on ne remarque pas la différence des principes de *construction* et des principes de *direction*. Pour faire des progrès la science devait se libérer des principes puisés dans des textes religieux ou dans les écrits d'Aristote, comme au moyen âge, de même qu'elle doit se délivrer de tout *a priori* philosophique constituant une majeure dont on tire les conséquences pour construire une science qui s'écarte des données de l'expérience. Voici un exemple de ce procédé : « Les planètes se meuvent selon des lignes parfaites, le cercle est la plus parfaite des figures; donc les orbites des planètes sont circulaires[2] ». La science doit renoncer absolument à cette manière de raisonner pour se mettre en face des faits. Mais les faits ne prennent pas la parole pour révéler les lois qui les régissent; pour qu'ils répondent il faut qu'on leur parle. Leur parler c'est

[1] Voir *le Spiritualisme*, article 62.

[2] Voir d'autres exemples dans *La définition de la philosophie*, article 90.

poser des questions, et les questions c'est l'esprit qui les pose. J'ai consacré tout un volume à montrer que l'hypothèse est le facteur principal de la science[1]. C'est une vérité trop longtemps méconnue, et que Claude Bernard a exprimée ainsi : « Pour s'instruire « il faut poser aux faits une question. Or une ques- « tion ne se conçoit pas sans l'idée qui sollicite la « réponse. En faisant des expériences il faut donc « avoir une idée préconçue, et cette idée préconçue « est ce qu'on appelle une hypothèse. L'expérimen- « tateur le plus habile ne résoudra jamais les ques- « tions s'il n'est pas inspiré par une hypothèse heu- « reuse ». Le physicien, l'astronome, le chimiste ne doivent jamais substituer à l'étude des faits les déductions d'un *a priori* quelconque ; mais s'ils se bornaient à enregistrer les faits, ils prépareraient seulement les matériaux de la science ; la science véritable ne naît que par des hypothèses qui doivent être rejetées si l'expérience les contredit, et adoptées, comme plus ou moins probables, dans la mesure où elles expliquent plus ou moins les données de l'observation. D'où procèdent les hypothèses heureuses? Du génie des savants; faire des hypothèses justes est le caractère propre du génie scientifique. Mais le génie est inspiré dans ses recherches par l'influence de principes directeurs qui, sans donner lieu à la construction d'une théorie, mettent sur la voie où se rencontrent les théories vraies. Qu'il en soit ainsi, c'est ce que l'histoire démontre. Tous les grands

[1] *La logique de l'hypothèse*, 2me édition, Paris, librairie Alcan, 1894.

initiateurs de la physique moderne, au sens large de ce terme, ont reçu de leurs croyances religieuses les deux idées de l'unité et de la sagesse du principe de l'univers. Ces deux idées sont les affirmations essentielles du spiritualisme; elles ne donnent lieu à aucune déduction directe, à aucune construction de doctrine; mais elles ont dirigé les grands fondateurs de notre science dans le choix de leurs hypothèses; elles dirigent encore, à leur insu, bien des savants qui n'en connaissent pas l'origine. Kant remarque que « l'unité est un fil conducteur dans l'investigation de la nature », et il ajoute que la seule manière de se rendre compte de la valeur de ce fil conducteur est d'admettre « qu'une intelligence suprême a tout ordonné suivant les fins plus sages[1] ». La sagesse du suprême ordonnateur se manifeste surtout dans la simplicité des moyens, et c'est le principe que, à égalité de valeur des explications, les hypothèses les plus simples sont les meilleures qui a inspiré les partisans de Copernic dans leur lutte plus que séculaire contre les défenseurs de l'ancienne et très compliquée astronomie. C'est un fait historique qu'il est facile de constater. Les hypothèses des grands fondateurs de notre stéréologie ont été justifiées par de longues observations, et la justification de ces hypothèses justifie le principe qui les a inspirées. C'est ce qui m'a permis d'écrire, à la fin de mon étude sur la physique moderne : « La croyance au Dieu créateur (cette pierre

[1] *Critique de la raison pure*, tome II, page 384 de la traduction Barni.

« d'angle du spiritualisme) a inspiré les fondateurs « de la physique moderne. Cette science étudiée « dans ses conséquences philosophiques confirme la « doctrine sous l'influence de laquelle elle a pris son « essor ». Pour appuyer mon affirmation sur l'autorité d'un grand naturaliste, je prends dans les écrits d'Oswald Heer les paroles que voici : « Plus nous « avançons dans la connaissance de la nature, plus « aussi est profonde notre conviction que la croyance « en un Créateur tout-puissant et en une sagesse « divine qui a créé le ciel et la terre, selon un plan « éternel et préconçu, peut seule résoudre les « énigmes de la nature [1] ».

[1] *Le monde primitif de la Suisse*, traduction Isaac Demole, Genève, 1872.

BIOLOGIE

Le fait le plus considérable des études biologiques dans l'époque contemporaine est l'importance acquise par une doctrine qui, dans son sens général, remonte aux débuts de la philosophie occidentale : la doctrine du transformisme. Cette doctrine oppose à l'affirmation de l'existence primitive des différentes classes d'êtres la pensée que, à partir de substances semblables, il s'est formé des multitudes d'êtres qui n'en sont que des transformations diverses. C'était, il y a vingt-cinq siècles, la doctrine de Thalès et des autres philosophes de l'école d'Ionie qui faisaient les uns de l'eau, les autres de l'air ou du feu, des substances premières dont les modifications diverses étaient l'origine de toutes choses. Cette doctrine appliquée à la biologie a reparu de nos jours avec un éclat nouveau par les travaux de divers naturalistes entre lesquels il faut nommer surtout Lamarck en France, Darwin et Wallace en Angleterre. L'ouvrage de Darwin sur *l'Origine des espèces* a eu un tel retentissement que le transformisme moderne est souvent désigné sous le nom de *darwinisme*. Le professeur Hæckel fait remarquer cependant que la

doctrine que les espèces végétales et animales peuvent avoir pour ancêtre commun une forme primitive très simple qui s'est ensuite modifiée, devrait être nommée lamarckisme du nom de son fondateur, et que ce qui appartient à Darwin, c'est seulement l'idée de la sélection naturelle[1]. Reproduite dans l'époque contemporaine sur le terrain de l'histoire naturelle, la doctrine du transformisme s'est versée comme un affluent dans le grand courant de la théorie de l'évolution[2]; la voici élevée à sa plus haute puissance : Il n'a existé à l'origine de la vie que des organismes très simples et tous semblables, des cellules vivantes ; ces organismes ont pour caractères : « la croissance et la reproduction, l'hérédité, « la variabilité qui résulte de l'action directe ou in- « directe des conditions d'existence, de l'usage et « du défaut d'usage[3] ». A ces organismes primitifs s'appliquent deux grandes lois : *la lutte pour l'existence,* ou concurrence vitale, *et la sélection naturelle,* c'est-à-dire la survivance des êtres les mieux doués et de leur descendance, qui demeurent tandis que les organismes inférieurs disparaissent. C'est, pour employer les expressions de Darwin, la famine et la mort qui sont l'origine des progrès d'où résultent les organismes supérieurs ; la concurrence vitale est le moyen, la sélection naturelle le résultat.

Cette doctrine est la négation de la théorie des es-

[1] Ernest Haeckel, *Histoire de la Création des êtres organisés,* septième leçon, page 133 de la traduction française.

[2] Voir plus haut, *Enumération des Systèmes.*

[3] Darwin, *L'origine des espèces.* Conclusion.

pèces considérées comme des classes d'êtres susceptibles à la vérité de variétés et de la formation de races distinctes, mais qui ont des caractères spécifiques et demeurent séparées les unes des autres par des barrières infranchissables, en sorte que le passage d'une espèce à l'autre (ce qui diffère de la production des variétés et des races) est déclaré impossible.

La compétence nécessaire pour formuler un jugement sur cette doctrine, au point de vue de l'histoire naturelle, me fait défaut. Je me garde bien d'élever des doutes sur la valeur des affirmations de savants contemporains qui, lors même qu'ils ne sont pas transformistes eux-mêmes, reconnaissent les services rendus par les naturalistes de cette école. Je me permets seulement de présenter à ce sujet, au point de vue de la logique, trois remarques que je recommande à l'attention des esprits libres qui ne sont pas dans la disposition d'esprit d'un jeune savant de ma connaissance qui me disait, un jour, que pour lui le transformisme était un article de foi.

Premièrement : Il ne faut pas confondre, comme on le fait souvent, la question de la réalité actuelle des espèces avec la question de leur origine. On peut admettre que le transformisme ait eu pour résultat d'arriver à la constitution d'espèces qui ne se transforment plus. Lamarck reconnaît dans sa *Philosophie zoologique* que, si l'on ne considère pas la durée indéfinie des siècles, mais les temps accessibles à l'expérience et à l'observation, on peut admettre le caractère

« invariable » des espèces, pendant des milliers d'années [1].

Deuxièmement : La filiation des organismes étant admise, il n'en résulte pas qu'on puisse se passer de tout autre facteur que la concurrence vitale pour rendre raison des faits. Le professeur Thury, par exemple, qui peut citer à l'appui de sa pensée les opinions de naturalistes célèbres, propose l'hypothèse des *germes d'espèces.* Cette hypothèse admet la filiation des organismes, mais admet aussi que, à certaines phases de la vie de la terre, il s'est produit des germes de nature spéciale, qui d'une espèce déterminée en ont fait sortir une autre. Je ne puis pas discuter la valeur de cette pensée hardie, cela m'éloignerait trop de mon sujet, je me borne à dire ici ce que j'ai dit ailleurs [2] c'est que l'hypothèse de M. Thury est très digne d'intérêt, parce qu'elle concilie les deux idées du transformisme et de la réalité des espèces; ce qui augmente cet intérêt, c'est que M. Thury a publié son hypothèse, pour la première fois, huit années avant la publication de Darwin. M. de Quatrefages l'a fait remarquer en accordant à M. Thury, sans adopter pleinement son hypothèse, une place très honorable dans l'histoire du transformisme moderne [3].

[1] Quatrefages, *Darwin et ses précurseurs français,* pages 57 à 58.

[2] Voir la question de l'origine des espèces dans la *Bibliothèque Universelle* de septembre et octobre 1889 et la théorie des germes d'espèces dans la *Revue Chrétienne,* avril 1889.

[3] *Les Emules de Darwin* dans la Bibliothèque Scientifique internationale, Paris, Alcan, 1894, chapitre XI.

Troisièmement : L'affirmation du transformisme absolu est le résultat d'une série d'hypothèses qui s'éloignent de plus en plus de toute constatation expérimentale.

Première hypothèse. — Les espèces considérées comme diverses, mais que les naturalistes réunissent dans un seul genre, ont une origine commune, et ne sont que des variétés. Les genres seuls sont les véritables espèces.

Deuxième hypothèse. — Toute la faune et toute la flore ont pu provenir, par voie de génération régulière, de quatre ou cinq formes primitives pour chacun des deux règnes.

Troisième hypothèse. — Tous les végétaux et tous les animaux ont pu provenir d'organismes primitifs semblables.

Quatrième hypothèse. — Les êtres vivants ne renferment aucun principe spécial ; ils ne sont qu'une simple transformation de la matière inorganique.

On peut trouver dans une de mes publications[1] le

[1] *La logique de l'hypothèse,* pages 174 à 181.

développement de la critique de ces quatre hypothèses. Avant de livrer le manuscrit de cet ouvrage à l'imprimeur j'avais soumis cette partie de mon travail à notre excellent botaniste Edmond Boissier, et j'avais eu la satisfaction de lui entendre dire que ma manière de voir était précisément la sienne. Les deux premières hypothèses peuvent être soumises aux investigations des naturalistes et être plus ou moins confirmées par les données de l'observation; la troisième et la quatrième, dépassent toute vérification expérimentale possible. La génération spontanée, qu'affirme la quatrième, est maintenant abandonnée par presque tous les naturalistes sérieux. Quant à la troisième, on peut bien comprendre que des classes d'animaux et de végétaux se transforment par la concurrence vitale produisant une sélection naturelle; mais comment admettre que cette concurrence explique la division des êtres vivants en plantes et animaux ? Il y a là, contre la théorie du transformisme absolu, une objection qui me paraît décisive.

Il est temps de ne pas m'éloigner plus longtemps de l'objet spécial de mon travail, et d'étudier le rapport du transformisme avec les trois systèmes de philosophie.

Il est des hommes attachés aux croyances dont le spiritualisme est l'expression philosophique, qui ont été visiblement éblouis par la théorie de l'évolution. L'évêque de Rochester, par exemple, a affirmé que, « dans son opinion, Darwin avait été suscité pour ou-« vrir à l'Eglise de nouvelles perspectives et une voie « providentielle qui nous conduit jusqu'au trône

« même de Dieu [1] ». Je crois que le nombre des hommes qui pensent ainsi est relativement faible. Lorsque Darwin a complété, par l'idée de la sélection naturelle, la théorie de Lamarck, les matérialistes ont poussé des cris de triomphe et prodigué leurs dédains aux savants arriérés qui croyaient encore à la réalité des espèces. C'est là une des causes principales du bruit extraordinaire qui s'est fait autour du nom du naturaliste anglais. Les matérialistes, presque tous au moins, se sont déclarés disciples de Darwin ; mais ils sont obligés d'attribuer à la matière une force évolutive, ce qui les met en contradiction avec leur propre système et avec les données de la physique moderne. L'idéalisme doit naturellement chercher l'explication de l'évolution dans l'idée du progrès, ce qui lui impose deux solécismes philosophiques : attribuer une force propre aux idées et faire du temps un facteur.

Les deux systèmes du matérialisme et l'idéalisme ont ceci de commun qu'ils nient l'un et l'autre la doctrine de la création, base du spiritualisme. Le spiritualisme voit dans le développement de la nature la réalisation de ce que Kepler appelait les pensées de Dieu, et, sous les idées, il place la puissance qui les réalise. Opposer l'évolution à la création, comme on le fait souvent, c'est méconnaître cette vérité fon-

[1] Voir le volume de M. Pétavel Ollif, *Le plan de Dieu dans l'évolution,* librairie Payot, Lausanne 1902, page 41. L'auteur, partisan enthousiaste du transformisme, fait de louables efforts pour concilier cette doctrine avec sa foi de chrétien en faisant intervenir dans l'évolution l'idée d'un plan divin selon lequel cette évolution est dirigée.

damentale que les lois sont l'expression des faits et n'en sont pas la cause. La question du transformisme, laissée à sa place dans les cadres de l'histoire naturelle, n'élève pas la moindre objection contre l'affirmation du Dieu créateur. — Mais si on en fait une philosophie, elle arrive, comme je l'ai dit plus haut à l'occasion de l'énumération des systèmes, ou au matérialisme ou à l'idéalisme, et dans un cas comme dans l'autre, elle supprime le Créateur. Les athées sont partisans du transformisme; mais qu'on se garde bien de convertir la proposition en disant que les transformistes sont athées. Il en est qui le sont, et d'autres qui sont très loin de l'être. Lamarck a été accusé d'athéisme fort à tort, car il a très expressément, et à diverses reprises, proclamé l'existence de Dieu. C'est lui qui a écrit : « On a pensé que la na-« ture était Dieu même..... Chose étrange ! on a con-« fondu la montre avec l'horloger, l'ouvrage avec son « auteur; assurément cette idée est inconséquente [1] ». Quant à Darwin, en terminant son livre sur *l'Origine des espèces*, il rapporte à l'action du Créateur la vie et ses puissances diverses; mais, sauf erreur de ma mémoire, à une époque postérieure de sa vie, il a dit que, pour la question des origines, il était entré dans le rang des agnostiques.

Le spiritualisme a donné des principes directeurs aux fondateurs de la stéréologie. On ne peut pas en dire autant de la biologie qui attend son Descartes et ne l'a pas encore trouvé. On peut bien dire cependant

[1] Quatrefages, *Charles Darwin et ses prédécesseurs français*, page 44.

que l'idée de l'unité du principe du monde, de sa sagesse et de son action souveraine dans l'origine et le développement de la vie, rend mieux compte des faits et satisfait mieux la pensée que les conceptions du matérialisme et de l'idéalisme. C'est un naturaliste éminent qui a formulé cette pensée que j'ai citée déjà à l'occasion de la stéréologie : « La croyance en un « Créateur tout-puissant peut seule résoudre les « énigmes de la nature ».

PSYCHOLOGIE

Dans les fonctions de l'esprit il en est qui peuvent être étudiées au point de vue purement expérimental. Les phénomènes de la mémoire, de la sensibilité, de l'imagination, de l'association des idées, peuvent être constatés, en dehors de toute conception systématique, mais il n'en est pas de même lorsqu'on aborde l'étude de la volonté. Alors se pose la question du libre arbitre, et cette question met la psychologie expérimentale en rapport direct avec les systèmes de philosophie. L'ayant longuement et sérieusement étudiée dans un écrit spécial[1], je me bornerai ici à quelques brèves considérations .

L'affirmation qu'il existe dans l'homme un élément de liberté relative est essentielle au spiritualisme et le place ainsi dans une opposition directe avec le déterminisme commun aux deux autres systèmes. Voici comment se pose la question :

Si l'on admet que sous toutes les variations de la conscience morale il existe le sentiment de l'obligation, qui demeure identique à lui-même dans la multiplicité et la diversité de ses applications[2], et que c'est un des éléments constitutifs de la nature hu-

[1] Voir *Le libre arbitre, étude philosophique*, 2me édition, Paris, Alcan, 1898.

[2] Voir *Les variations de la conscience morale* dans la *Revue Chrétienne*, janvier 1867.

maine, l'existence de ce sentiment est un fait à expliquer. Ce fait, les systèmes déterministes le méconnaissent et, comme j'espère l'avoir démontré, le spiritualisme seul en fournit une explication satisfaisante. L'obligation morale est une action du Créateur sur la créature spirituelle, qui lui révèle l'élément de liberté qu'elle possède et l'emploi qu'elle en doit faire. La question du libre arbitre a toujours figuré dans le programme de la psychologie ; mais elle se pose de nos jours avec une particulière insistance, et il est impossible d'en méconnaître la gravité. La question de la liberté, en effet, est celle de la responsabilité et, comme Kant l'a montré, à la question de la responsabilité se rattache celle de la survivance des âmes à la dissolution des corps[1]. Quelle est, en présence de la question de la vie future, la position des trois systèmes ? Pour le matérialisme l'esprit, n'étant que le produit de l'agglomération des molécules de la matière, est anéanti par leur désagrégation. L'idéalisme, s'il ne se joint pas à cette négation, y conduit cependant, et cela par deux raisons. La première est que les idées sont pour lui les réalités durables dont les faits concrets ne sont que des manifestations momentanées. Les individus humains représentent l'idée de l'humanité. C'est l'humanité qui ne périt pas, mais ses membres ne participent pas à sa permanence. La seconde raison est que, pour l'idéalisme, l'intelligence humaine est une participation directe à l'intelligence suprême. La distinction fondamentale entre le Créateur et la créa-

[1] Voir *le Criticisme* dans les *Philosophies négatives*.

ture disparaît et, selon les formules chères aux théosophes, les esprits sont des parties, des fragments de la divinité, des étincelles du foyer de la lumière éternelle. On arrive facilement ainsi à la pensée qu'à la mort les étincelles rentrent dans leur foyer, les fragments dans le Grand-Tout. La négation de la vie future ne s'impose pas logiquement à l'idéalisme. Comme il est bien forcé d'admettre l'existence *actuelle* des esprits individuels, rien ne l'oblige absolument à nier leur existence *future*, mais il incline à cette négation par les raisons qui viennent d'être indiquées.

La croyance à une existence au delà de la tombe est un des caractères généraux de l'humanité. On la trouve dans la plupart des religions et dans la plupart des philosophies. Les peuples absolument positifs qui n'admettent rien au delà de la vie présente sont une rare exception. Bien d'autres sages que Socrate ont conçu et communiqué à leurs disciples l'espérance de l'immortalité. Il y a là un grand fait dont le spiritualisme seul livre une explication satisfaisante. On ne peut pas dire qu'il démontre absolument la survivance des esprits, mais il fournit des arguments puissants en faveur de cette thèse. Tous ceux donc qui, sous l'influence du cœur et de la conscience, sont arrivés à croire à l'avenir au delà de la tombe, considéreront comme la meilleure des philosophies celle qui, loin d'opposer la raison aux aspirations de leur âme, montre que la raison se joint à la conscience et au cœur pour justifier leur espérance.

MORALE

Ce que l'on désigne par les termes de morale ou d'éthique au sens scientifique, c'est l'étude des lois normatives soit des règles légitimes de nos actions. L'histoire, au sens large du terme, est l'étude de ce qui est, la morale est l'étude de ce qui doit être. Le spiritualisme seul justifie cette distinction. Le déterminisme affirme l'identité de ce qui est et de ce qui doit être, ce qui revient à supprimer l'idée du *doit être*. Un déterminisme conséquent doit donc rayer la morale du rang des sciences pour ne laisser subsister que l'histoire des actes humains. C'est ce qui a conduit l'interprète de la doctrine de Hegel, dont j'ai fait mention en traitant de l'idéalisme, à écrire que pour le savant moderne il n'y a plus de morale, mais simplement des mœurs. Une telle audace de la pensée est relativement rare. Les déterministes en général ne renoncent pas à proposer des règles de conduite. Ils se mettent ainsi en contradiction avec leur système ; c'est la contradiction infligée par la vie aux théories qui en méconnaissent la nature.

La nécessité de la morale étant admise, sur quelle base reposera-t-elle ? Cette question a été vivement

agitée, spécialement en France il y a quelques années. Le 6 août 1865 parut à Paris le premier numéro d'un journal hebdomadaire intitulé : *La morale indépendante.* Ce recueil eut un vrai succès, en ce sens qu'il obtint l'attention du public lettré et provoqua dans la presse de nombreuses discussions. Son but était de démontrer que la morale est indépendante de toute doctrine religieuse et philosophique et qu'on peut constater son unité sous la variété et l'opposition des religions et des philosophies. La même pensée, du moins la même tendance se manifeste de nos jours, dans une partie du monde religieux, par l'affirmation que la vie est tout, et que les doctrines n'ont aucune importance[1]. J'ai fait une sérieuse étude de cette doctrine[2], et j'ai cherché à démontrer les trois thèses que voici : Premièrement, la doctrine de la morale indépendante est contraire au sens commun de l'humanité qui a toujours admis un lien entre les croyances et les règles de la conduite. Rousseau, qui a soutenu d'ailleurs l'énorme paradoxe de l'unité de la morale, dit avec raison : « Ce qu'on doit faire dépend beaucoup de ce qu'on doit croire[3] ». Deuxièmement, cette doctrine est contraire à l'histoire. L'affirmation de l'unité de la morale, par opposition à la diversité des religions et des philosophies, est une erreur positive. Troisièmement, cette doctrine est contraire aux résultats cer-

[1] Voir *La religion sans dogmes*, dans la *Bibliothèque universelle,* juin 1901.

[2] *Bibliothèque universelle*, décembre 1866.

[3] *Troisième promenade.*

tains de la psychologie. Vouloir séparer la morale de toute doctrine, c'est méconnaître gravement l'organisation de l'esprit. La pensée agit sur la conscience, la conscience agit sur la pensée, la pensée par l'intermédiaire du cœur agit sur la volonté. Isoler la morale c'est tarir ses sources, et méconnaître l'unité d'harmonie et de réciproque influence des diverses fonctions de l'esprit.

Lorsqu'on est sorti des négations de la morale indépendante, on peut constater que les diverses règles proposées à la volonté constituent quatre morales :

La morale de l'égoïsme, soit qu'elle engage avec Aristippe à se livrer simplement à l'attrait du plaisir, soit qu'elle conseille avec Epicure de calculer les peines et les plaisirs pour arriver à jouir le plus possible et à souffrir le moins possible.

La morale du sentiment s'élève au-dessus de la conception égoïste qui est la morale de la sensation, conséquence du matérialisme. Les sentiments d'un ordre un peu élevé sortent l'individu de lui-même et peuvent l'unir à ses semblables par une affection fraternelle ; mais si le sentiment n'a pas d'autre règle que lui-même il arrive très souvent qu'il se met en contradiction avec la conscience. Pour un sentiment très vif, il n'y a pas d'autre règle que de s'y abandonner, et d'admettre que l'amour prime le droit. Cicéron s'élève à diverses reprises contre cette théorie qui justifie des actions malhonnêtes faites par amitié. Combien de cas, dont quelques-uns sont tristement fameux, où l'on voit se produire la tentative de justifier par le sentiment de l'amour des actions

qui sont la violation des devoirs les plus sacrés, et conduisent spécialement au renversement de la famille. La morale du sentiment est pleine de dangers ; mais elle est utile aux faiseurs de romans et aux personnes de l'un et de l'autre sexe qui veulent donner un libre cours à leurs passions. Sous l'influence d'un amour adultère un homme se pense autorisé à quitter la compagne à laquelle il avait promis sa fidélité ; une femme explique que, si elle a quitté ses enfants et leur père, c'est qu'un vif amour l'a jetée dans les bras d'un amant. Viennent enfin les théoriciens de l'amour libre et de toutes ses conséquences. Il est toujours à craindre que la morale du sentiment ne tombe dans la morale de la sensation, où le mot amour perd le sens noble pour en prendre un autre.

La morale de la raison, qui est celle de l'idéalisme, cherche la base de ses préceptes dans l'ordre intellectuel. C'est la tentative faite par Kant qui, après avoir saintement glorifié le devoir, méconnaît la nature du fait de l'obligation et veut construire une morale purement *a priori*, tentative qui ne réussit pas [1]. Il aurait mieux réussi s'il avait complété son analyse du fait de l'obligation. Ce qui est vraiment spécifique dans ce fait, ce n'est pas l'idée d'une loi, mais le sentiment d'un pouvoir qui oblige la volonté sans la contraindre. Ce sentiment, faisant partie de la constitution de l'esprit, est une action du Créateur. Kant, après avoir extrait du sentiment du devoir les deux idées de la liberté et de sa loi, ce qui est une analyse directe, arrive à l'idée de Dieu par un long détour, et

[1] Voir le *Criticisme* dans les *Philosophies négatives*.

en fait un postulat qui n'a plus le caractère d'une analyse. S'il avait mieux compris le fait psychique dont le devoir est l'expression, il aurait trouvé Dieu dans la conscience comme Descartes l'avait trouvé dans la raison, et il aurait fondé la morale du devoir, qui est celle du spiritualisme. Il a apporté à cette morale une très large et très utile contribution ; mais il ne lui a pas donné son vrai fondement, et n'a pas prévenu le danger auquel elle expose la pensée [1]. Ce danger est grave : la morale de la raison risque de nourrir l'orgueil, ce qui est le côté faible du stoïcisme, et l'origine de ces duretés cruellement égoïstes qu'on rencontre dans les écrits d'Epictète, où l'on trouve d'ailleurs de hautes et nobles pensées. Voici maintenant l'esquisse de la morale spiritualiste qui est la morale du devoir, parce qu'elle est la fidèle expression du sentiment de l'obligation.

Le Créateur a doué l'homme d'une liberté relative qui le rend en partie responsable de ses actes. Cette liberté relative de la volonté créée est soumise à un pouvoir auquel elle doit obéissance. La conscience morale est l'organe par lequel se manifestent les lois auxquelles l'obéissance est due. Cette conscience est souvent obscurcie dans les individus et dans la société. Elle s'éclaire par la réflexion et par l'enseignement des sages et des fondateurs de religions. Etudier son évolution à travers les âges et discerner les causes de son progrès ou de son recul est une étude de haut intérêt. Cette étude soulève une question

[1] On peut consulter à ce sujet *La conscience morale* par César Malan, 1 vol. in-12, Genève et Paris, 1886.

dont la solution paraît difficile au premier abord. Quand, ayant adopté une morale, nous la déclarons supérieure à toutes les autres, comment pouvons-nous justifier cette affirmation ? Les adeptes des morales que nous déclarons inférieures ne peuvent-ils pas penser comme nous et déclarer que c'est leur morale qui est la bonne, et la nôtre qui est inférieure ? Voici, me paraît-il ce qu'on peut répondre. La supériorité d'une morale s'établit, se caractérise, se justifie par le fait que ceux qui l'adoptent comprennent très bien les sentiments des hommes qui en adoptent une autre, tandis que ceux-ci ne comprennent pas le sentiment de ceux qui se considèrent comme ayant une vue plus juste du devoir ; la réciprocité n'existe pas. Par exemple, un chrétien qui comprend et accepte les conséquences de sa foi tient le pardon pour une vertu. Il comprend fort bien cependant l'état d'esprit d'un Corse pour qui la vengeance est un devoir ; il le comprend parce qu'il sent en lui l'instinct de la vengeance comme une tentation dont il a triomphé ; tandis que le Corse ne comprendra pas la sublimité du pardon et n'y verra qu'une marque de lâcheté. Cela dit, voici l'essai d'une classification des devoirs, au point de vue du spiritualisme.

Si l'on admet que la bonté du Créateur a été le motif de la création, l'obéissance à la volonté créatrice exige que les volontés individuelles soient dirigées vers le bien de la communauté ; c'est le devoir qui les renferme tous. Si l'on veut dégager, par l'analyse de ce devoir général, les devoirs particuliers qu'il renferme, on peut les ramener à trois : Dignité, Justice, Bienveillance.

La dignité consiste à réaliser sa propre nature en se dégageant des liens de l'animalité. Pour faire partie d'une société spirituelle il faut d'abord se réaliser comme esprit.

La justice consiste à respecter le droit de tous, à ne jamais chercher son bien personnel au détriment du bien des autres. La justice est obligatoire ; la maintenir et réprimer ceux qui la violent est l'une des fonctions les plus importantes des pouvoirs établis dans les sociétés organisées.

La bienveillance va au delà de la justice. La bienveillance est « la volonté de faire du bien à son prochain dans l'intérêt de son prochain même », selon la belle définition de Saint Clément d'Alexandrie. Elle ne se borne pas à respecter le droit des autres, elle s'applique à leur procurer un bien auquel ils n'ont pas droit directement et par eux-mêmes. La bienveillance n'est pas obligatoire dans le même sens que la justice ; elle est libre quant à ceux qui en sont l'objet ; mais, si elle est libre au point de vue du droit, elle est obligatoire au point de vue du devoir, puisqu'elle fait partie de l'accomplissement de la volonté suprême. La bienveillance, c'est la charité entendue dans le sens large du terme, cette charité dont le nom se trouve déjà dans les œuvres de Cicéron[1] et qui joue un si grand rôle dans le vocabulaire des chrétiens.

[1] Caritas generis humani. *De Finibus*, livre V, article 23.

SOCIOLOGIE

Les systèmes déterministes suppriment la différence entre le droit et le fait, entre ce qui est et ce qui doit être ; le spiritualisme seul maintient cette différence[1]. Ce qui est vrai pour les individus, l'est pour la Société. Tout jugement sur la valeur des lois humaines suppose l'existence d'un droit naturel dont les lois humaines se rapprochent ou s'éloignent plus ou moins. Qui pourrait penser que les lois les plus barbares des civilisations inférieures ne sont pas mauvaises en comparaison de lois plus justes ? D'une manière générale, les idées du progrès social et de la décadence supposent la différence du fait et du droit, et cette différence que le spiritualisme seul explique suffit pour établir sa valeur. Ce qui confirme ce jugement, c'est l'étude de l'influence des trois systèmes sur le développement de la société. A cet égard deux remarques sont nécessaires pour prévenir toute exagération. La première est que, dans la marche de la société, l'influence des idées est grande, mais que l'influence des passions est plus grande encore. La seconde est que l'action directe

[1] Voir *l'Idéalisme,* article 29 à 31 et le *Spiritualisme*, article 59.

des théories philosophiques ne s'exerce que sur un petit nombre d'individus, et que, le plus souvent, cette action s'exerce par le moyen des traditions religieuses ou nationales. Mais ces traditions, sans se présenter sous la forme d'un système, en supposent un qu'on peut en dégager par l'analyse. Sans méconnaître que l'influence des systèmes n'est que l'un des facteurs multiples du développement de la société[1], il ne faut pas non plus méconnaître que cette influence est réelle, et il est utile de la constater.

Les conséquences du matérialisme ont été exposées par Thomas Hobbes avec une logique impitoyable ; voici ses thèses : Les idées du droit et de la justice sont des chimères, des mots qui ne répondent à rien. L'homme est toujours dirigé par ses appétits matériels. Ces appétits sont l'origine d'une concurrence terrible; l'état de nature est une guerre acharnée. Il en résulte que les hommes en quête de la jouissance, se trouvent, par l'effet de cette guerre, dans un état d'universelle souffrance. Si des hommes plus forts ou plus habiles que les autres s'emparent du pouvoir et procurent la paix, cette paix est acceptée comme un bienfait. La condition de cette paix est que le souverain soit le maître absolu de la société dans tous les domaines et sous tous les rapports. La société n'a que le choix entre l'anarchie et le despotisme. Telle est la politique bien connue du

[1] Voir dans la *Revue Chrétienne* de février et mars 1874, mes articles sur l'influence des systèmes de philosophie sur le développement de la société.

matérialiste Hobbes, logicien intrépide. Montesquieu pensait que le matérialisme d'Epicure, introduit à Rome sur la fin de la république, eut une influence sociale nuisible, « qu'il contribua beaucoup à gâter le cœur et l'esprit des Romains [1] ».

L'idéalisme, plus noble, peut placer la justice et la bienveillance au nombre des idées. Sous sa forme métaphysique, il sera toujours le partage d'un nombre fort restreint d'individus ; ce qui s'en dégage pour le grand nombre, c'est le fatalisme. Si les conséquences sociales du matérialisme ont été formulées par Hobbes, celles de l'idéalisme se trouvent clairement exposées dans le Bhagavad-Gîta, poème hindou dont voici le résumé philosophique : il n'y a pas de liberté dans le principe du monde ; il n'y en a donc pas dans les créatures ; le pouvoir de l'action est illusoire ; le vrai sage doit renoncer à agir, cesser de se croire acteur dans la marche du monde et s'en faire le simple spectateur. Cette manière de penser n'a pas été sans influence sur les habitants de l'Inde. Les solitaires, les contemplatifs y sont nombreux. Qui dira combien de forces perdues sous l'influence délétère d'une extase mystique, refuge de nobles âmes contre les troubles et les vulgarités de la vie, mais qui tend à détruire l'activité nécessaire à la marche normale de la société. Les idées du droit et de la justice perdent leur action, et n'ont plus de sens pratique par l'effet de la négation de la liberté. Si tout ce qui est devait être, tout ce qui arrive doit être accepté et tout est justifié par la nécessité de la

[1] *Grandeur et décadence des Romains*, chapitre X.

marche du monde. Un disciple de Hegel, s'il était conséquent, se trouverait dans la même situation spirituelle que les vieux sages de l'Inde. N'est-ce pas Henri Heine, le terrible railleur qui disait : « Quand « le gouvernement prussien a pris un arrêté, il « l'adresse au chef de la police pour le faire exécuter, « et aux professeurs de philosophie pour le justi- « fier ». Il existe heureusement une autre philosophie qui, plaçant en Dieu la liberté absolue, et en l'homme la liberté relative, offre aux volontés un idéal à réaliser par de libres efforts. C'est la seule philosophie qui puisse présider au développement normal de la société; c'est aussi la seule qui puisse rendre compte de l'histoire.

L'histoire est un des terrains sur lesquels l'idéalisme se réfute le mieux lui-même par ses conséquences. La prétention de l'école de Hegel a été de construire l'histoire *a priori*, de n'avoir pas besoin des données de l'observation parce que la raison humaine, étant une participation directe à la raison éternelle, l'esprit en se repliant sur lui-même peut y trouver les lois du développement des sociétés comme celles de l'évolution de la nature. Rien de plus contraire au grand courant de la pensée moderne que cette prétention désignée par Mignet comme « une vanité trop peu philosophique ». Les penseurs contemporains, sauf de rares exceptions, admettent que l'observation est la base de toute science sérieuse. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que pour l'historien la constatation des faits ne peut pas être personnelle et directe comme elle peut l'être pour le physicien, le chimiste et le naturaliste. Pour les faits du

passé l'observation porte directement, non pas sur les perceptions actuelles mais sur le témoignage, cette manifestation de la solidarité des intelligences qui n'a pas encore suffisamment attiré l'attention des philosophes.

La critique cherche à discerner dans l'ensemble des traditions les faits qui peuvent être considérés comme acquis. Le récit de ces faits constitue l'histoire proprement dite. Mais une intelligence qui n'est pas mutilée par le positivisme ne s'arrête pas à la simple constatation des événements, elle cherche leurs causes et leurs lois. Dans cette recherche le besoin d'unité qui caractérise la raison donne lieu, par son abus, à deux systèmes faux; l'un est que les hommes sont libres et que leurs volontés sont la cause totale des événements ; l'autre est que les volontés humaines ne sont pas libres et ne font qu'exécuter des lois nécessaires. La première de ces doctrines est une sorte d'atomisme qui se met en pleine contradiction avec la recherche spéculative des lois de l'histoire, laquelle, dans les temps modernes surtout, a fait éclore de nombreuses et éclatantes tentatives. Qu'aucune de ces tentatives n'ait pleinement réussi, on peut l'admettre ; mais qu'il n'existe pas de lois dans l'évolution des sociétés, c'est ce qu'un esprit vraiment philosophique n'admettra pas.

L'observation nous révèle donc dans la marche des sociétés les volontés humaines et des lois qui limitent l'effet des actes de ces volontés ; c'est une dualité que Bossuet a un peu trop oubliée dans la belle conclusion de son Histoire universelle et que M. Guizot a rappelée avec une grande clarté dans un passage

que j'ai cité plus haut [1]. Je pense comme lui qu'admettre l'existence simultanée « de lois déterminées « des événements et d'actes spontanés de la liberté « humaine », c'est la seule explication sérieuse de l'histoire, la seule qui s'accorde avec une étude attentive des faits. Cette explication, le spiritualisme est le seul système qui l'appelle et la justifie, en affirmant la liberté relative des hommes, dont l'emploi les éloigne ou les rapproche plus ou moins de leur destination, et la volonté souveraine qui maintient les libertés créées dans des limites qu'elles ne peuvent pas franchir.

[1] *Le Déterminisme,* article 37.

RELIGION

J'ai fait une étude des rapports de la philosophie et de la religion dans un petit volume où l'on pourra trouver le développement des rapides indications qui suivent [1].

La philosophie conçue comme la recherche de l'unité est inconciliable avec le dualisme et plus encore avec tout polythéisme. La religion, même dans ses formes les plus inférieures, renferme l'idée de la responsabilité, et par conséquent celle de promesses et de menaces, idée inconciliable logiquement avec toute théorie qui exclut la liberté. Les théologiens qui nient tout élément de libre arbitre (il s'en est trouvé de considérables au XVIe siècle) sont en pleine contradiction avec la foi qu'ils professent. Donc une religion monothéiste est seule conciliable avec la philosophie, et une philosophie qui admet dans l'homme un élément de liberté est seule conciliable avec la religion. Or le spiritualisme seul satisfait à ces deux conditions qui excluent le matérialisme et l'idéalisme.

[1] *Philosophie et religion.* Dans la Petite bibliothèque du chercheur. Lausanne, Arthur Imer, 1887.

Le matérialisme ne voit dans les phénomènes de la vie que le résultat des fonctions physiologiques ; et par conséquent il n'admet rien de réel au-dessus des mouvements de la matière, il nie donc toute survivance des esprits après la dissolution de l'organisme. Logiquement, le matérialisme n'a aucun rapport avec la religion autre qu'un rapport purement négatif. En fait, des tendances matérialistes s'insinuent dans la religion pour la souiller par la glorification des instincts sensuels et pour profaner le culte par l'introduction de cérémonies impures. On trouve des exemples de cette alliance monstrueuse dans les rites infâmes de certains cultes de l'ancien Orient, et, chez les gréco-romains dans les cultes de Bacchus et de Vénus.

A première vue l'idéalisme ne semble pas inconciliable avec la religion, parce qu'il admet la valeur des idées de l'unité et de l'infini dans le principe du monde. En fait, il s'est concilié pratiquement avec la religion dans l'Inde antique et dans l'Ecole d'Alexandrie. Mais cet accord apparent est trompeur. On voyait bien les philosophes d'Alexandrie assister avec le peuple aux cérémonies du culte ; seulement cette communauté de culte était le résultat d'une équivoque. Le vulgaire adorait Apollon comme un dieu ; pour les sages Apollon était l'action bienfaisante du soleil. Le vulgaire adorait Cérès ; pour les sages Cérès était le nom de la force productive de la terre, une des manifestations de la force universelle. C'est ainsi que s'expliquait à Alexandrie l'union du polythéisme et de la philosophie. Il en était et il en est encore de même dans les Indes, où l'on peut rencon-

trer un prêtre des idoles enseignant à quelques initiés que le vrai sage sait qu'au-dessus des apparences de la volonté et de la liberté il n'existe que le développement des idées éternelles [1]. Née de l'équivoque, et supposant la distinction essentielle des sages et du vulgaire, l'union de l'idéalisme et de la religion est une fausse apparence qui recouvre une opposition réelle.

Des trois systèmes de philosophie, il en est donc deux qui ne sont pas conciliables avec la religion en général. Elles nient la liberté de l'homme et, en même temps, par l'idée d'un développement nécessaire, elles ne laissent pas admettre une intervention spéciale de Dieu dans le cours des choses : elles nient *a priori* la possibilité d'une telle intervention dont l'idée se trouve à la base de toutes les grandes religions historiques. Le spiritualisme, au contraire, par l'affirmation d'un Créateur libre, ayant doué les créatures spirituelles d'une liberté relative se montre conciliable avec les religions et très spécialement avec la foi des chrétiens. En esquissant l'histoire des systèmes, nous avons constaté le rapport du spiritualisme et du christianisme. Le spiritualisme, en tant que philosophie, ne conduit pas dans le temple des croyants, mais il n'en ferme pas la porte. Ici toutefois se pose une question grave.

Y a-t-il, comme on le dit souvent, une opposition fondamentale entre la philosophie dont la liberté de la pensée est la condition, et la foi religieuse qui im-

[1] Voir *Béhàri Lal, histoire d'un brahmane,* par Auguste Glardon Lausanne, Georges Bridel éditeur, 1870.

pose à la pensée une autorité extérieure [1] ? S'il en est ainsi, on ne peut pas être philosophe sans cesser d'être croyant, et on ne peut pas être croyant sans cesser d'être philosophe. Je prends le problème dans les conditions où il se pose pour les chrétiens.

Sous sa forme aiguë, la question est relativement nouvelle, elle date du XVIII[e] siècle. Au XVII[e] siècle la plupart des maîtres de la pensée spéculative étaient philosophes et chrétiens ; il suffit de nommer Descartes et Leibniz et même Bacon. Il y a là un fait intéressant à constater; mais ce fait ne résout pas la question. Si la liberté de pensée est entendue dans ce sens que l'esprit ne doit se fixer à aucune affirmation, c'est le pur scepticisme que j'ai examiné dans mon volume sur *les philosophies négatives*. Je parle ici pour ceux qui admettent que la vraie liberté de la pensée est celle d'un homme qui cherche la vérité, lorsqu'il n'a pas de raisons d'affirmer, et qui croit lorsqu'il a rencontré des motifs de croire. C'est ce qui faisait écrire à Charles Secrétan : « Le philosophe de- « vient chrétien sans abdiquer, lorsqu'au lieu de ter- « giverser il a regardé le christianisme en face « comme un fait historique dont la philosophie de « l'histoire est tenue de rendre compte, et qu'il s'est « convaincu qu'une intervention directe de Dieu « dans l'histoire est la seule raison suffisante de ce « phénomène [2] ».

[1] Voir un article sur *La libre pensée* dans la *Bibliothèque universelle*, décembre 1879.

[2] *Recherche de la méthode qui conduit à la vérité*, Neuchâtel, 1857, page 281.

L'opposition établie entre la philosophie et les croyances religieuses est le résultat d'une erreur au sujet de la méthode. Si l'on admet que l'expérience et le raisonnement sont les seuls procédés de la science, le problème des rapports de la philosophie et de la religion demeure irrésolu, puisque ni par l'expérience, ni par le raisonnement, on ne peut établir un rapport entre la tradition religieuse et les recherches de la philosophie. Mais il n'en est pas ainsi lorsqu'on a reconnu que l'hypothèse est le facteur essentiel de la science, et que les hypothèses doivent être examinées indépendamment de leur origine [1]. On comprend alors que les dogmes religieux renferment des doctrines qui sont pour la philosophie des hypothèses à examiner [2]. La foi des chrétiens renferme des réponses aux questions éternelles de la pensée : l'origine des choses, leur destination, la nature de l'homme et son rapport avec Dieu. Ces réponses, isolées de l'ensemble de la tradition religieuse, sont pour la philosophie des hypothèses à examiner. Si le résultat de l'examen n'est pas favorable, le rapport entre la philosophie et la religion demeure un rapport d'opposition. Si au contraire le résultat de l'examen est que ces hypothèses sont les meilleures de toutes celles qui ont été proposées à l'esprit humain, un rapport d'harmonie est établi entre la religion et la philosophie ; car les hypothèses extraites de l'ensemble des données de la foi sont le pur spiritualisme. Le dogme comme tel, avec l'élé-

[1] Voir *La définition de la philosophie*, article 57.
[2] Ibid., article 100.

ment d'autorité qui le constitue, n'a pas d'entrée en philosophie; mais les doctrines extraites du dogme considérées comme des hypothèses y entrent de plein droit. *L'influence* de la religion s'exerce ainsi sur la philosophie, sans y introduire un élément *d'autorité* [1]. La différence entre la foi religieuse et la philosophie subsiste [2]; mais, entre ces deux domaines qu'on oppose à tort, se manifeste une harmonie qui apporte un grand calme dans la pensée. Cette harmonie n'est pas une identité; l'idée de l'harmonie et celle de l'identité sont contradictoires, puisqu'une harmonie suppose par sa nature même l'existence de termes différents. Ce qui est dogme pour le croyant devient pour le philosophe une hypothèse justifiée. Ce n'est, je le répète, que lorsqu'on a bien compris le rôle de l'hypothèse dans les constructions scientifiques qu'on peut résoudre le problème des vrais rapports de la religion et de la philosophie. Ceux qui admettront la vérité de ce rapport, tel que je viens de l'établir, entre la science et la tradition chrétienne, se poseront naturellement, sur l'origine de cette tradition, une question que je ne pourrais aborder ici sans sortir du cadre de mon étude actuelle.

Mes lecteurs voudront bien ne pas oublier que ces aperçus sur la synthèse sont de simples linéaments dont on peut trouver le développement partiel dans ceux de mes ouvrages que j'ai indiqués. Est-il nécessaire de le redire ici? Je suis loin de penser que le

[1] *Définition de la philosophie*, article 98.
[2] Ibid., article 99.

spiritualisme lève tous les voiles, dissipe tous les mystères et nous place en présence du problème de la philosophie dans une lumière sans ombres. J'affirme seulement que pour la raison, comme pour le cœur et la conscience, l'existence du Dieu créateur est la meilleure des explications de l'univers.

CONCLUSION

CONCLUSION

En terminant mon travail, et en en rappelant les idées les plus essentielles, je désire indiquer quel est pour moi le résultat légitime de l'étude des systèmes de philosophie, et quelle est par conséquent la marche normale de la pensée dans la recherche de la vérité.

Le monde, dans la variété et la complexité de ses éléments, est placé comme un problème devant l'esprit humain. L'homme recherche le savoir, non seulement pour faire de ses connaissances un usage utile en vue des nécessités et des agréments de la vie, mais pour satisfaire le désir de son intelligence. En effet, comme l'écrivait Aristote au début de sa *Métaphysique,* « tous les hommes ont naturellement le désir de savoir ». Ce désir se montre à des degrés très divers, et s'applique à des objets très différents, mais il existe chez tous; l'individu qui, absorbé par une vie purement animale, aurait laissé s'éteindre absolument en lui tous les désirs de l'intelligence, aurait laissé s'atrophier un des caractères spécifiques de l'esprit humain. L'homme donc désire savoir, et il ignore. De ce désir, qui témoigne de la noblesse de sa nature, et de cette ignorance, qui en constate le dénuement, naît l'effort incessant de la pensée qui produit toutes les sciences particulières, et au delà de toutes les sciences particulières, la philosophie, qui n'est que l'expression la plus élevée et la plus générale de la recherche de la vérité. En étudiant la partie de l'uni-

vers qu'il nous est donné de connaître, l'analyse philosophique, comme je viens de le rappeler, y discerne trois éléments distincts qui, dans leur existence propre et dans leurs rapports, constituent tout l'ensemble des choses : la matière, la vie, l'esprit.

La matière, sous l'empire des lois qui régissent son mouvement, forme un mécanisme immense, objet d'admiration pour la pensée, mais qui n'a en soi ni sa raison d'être, ni sa destination. Là règne la loi d'inertie qui est, depuis trois siècles, l'une des bases fondamentales de la physique moderne. Les éléments de la matière sont des forces, sous un double rapport : ils résistent et ils se transmettent les mouvements les uns aux autres, mais ces mouvements sont toujours transmis et jamais spontanés.

Sur ce théâtre mouvant, mais inerte, la vie déploie la variété de ses organismes, depuis des formes indécises entre la plante et l'animal jusqu'aux végétaux les plus élevés dans leur ordre d'une part, et de l'autre jusqu'aux animaux supérieurs, et enfin jusqu'à la merveille du corps humain. La vie est incessamment en lutte avec la mort, dont elle triomphe par son inépuisable fécondité. En cherchant à se rendre compte de l'origine des formes végétales et animales, si l'on fait abstraction des éléments psychiques dont la présence est incontestable au moins chez les animaux supérieurs, la pensée arrive à la conception d'une vie simple, qui est caractérisée par l'idée de forces inconscientes réalisant des types qu'elles ignorent. C'est le genre de vie qu'attribuent aux plantes tous ceux qui ne substituent pas des vues abusivement systématiques aux données de l'observation. Le germe

d'une plante contient une force organisatrice de la matière; mais personne n'admet que la force qui procède du gland ait l'idée consciente du chêne. Si l'on suppose chez un homme (ce qui me paraît fort improbable) un sommeil absolu, un sommeil sans aucun élément de rêve, cet homme, quand il dormirait, réaliserait la vie simple.

L'esprit enfin, qui a connu tout le reste, se replie sur lui-même et se connaît, comme objet et sujet à la fois, dans le mystère de la conscience : il se connaît comme puissance, intelligence et amour; il se sent appelé à l'action en présence d'un plan qu'il est tenu de réaliser; il est libre, mais placé sous une loi qui lui prescrit l'usage légitime de sa liberté, loi qui réclame l'obéissance sans engendrer la servitude.

La matière, la vie, l'esprit, tels sont les éléments qui constituent le monde, objet de notre science. Ces éléments sont distincts sans être séparés. Dans tout le domaine de notre observation, l'esprit ne se manifeste que dans des organismes, produits de la vie simple, et les organismes supposent et réalisent les lois qui président aux mouvements de la matière. Les trois éléments du monde se réunissent sans se confondre dans l'harmonie qui fait la vie universelle. La philosophie considère l'ensemble des choses que nous pouvons connaître comme un tout en présence duquel elle se place. Elle ne se contente pas des solutions partielles obtenues par les sciences particulières, mais, sollicitée par le besoin d'unité qui est la tendance fondamentale de la raison, elle demande quelle est la détermination d'un principe premier qui peut rendre raison de l'ensemble des données de l'ex-

périence et devenir la base de ce que M. Fouillée appelle avec raison un essai de *synthèse de l'univers*[1]. Cette recherche de l'unité se voile et tend à disparaître à certaines époques de l'histoire. On donne alors le nom de philosophie à la réunion de sciences : la logique, la psychologie, la morale, qu'on peut à bon droit nommer philosophiques, mais qui ne sont pourtant que des sciences particulières, des assises de la philosophie, et non la philosophie elle-même, comme le disait M. Boutroux, en ouvrant, en 1900, le premier des congrès internationaux de philosophie.

Dominée par les influences sensibles, enfantine et distraite, la philosophie cherche d'abord à expliquer toutes choses par les mouvements de la matière, parce que les phénomènes des corps sont ceux qui frappent le plus vivement l'imagination. Cette tentative échoue au premier éveil d'une réflexion sérieuse, puisque ce premier éveil de la réflexion suffit pour faire comprendre que la pensée n'est pas un corps, que tout système est un recueil de pensées, en sorte que, si la matière existait seule, le matérialisme n'existerait pas. Telle est la raison spécialement métaphysique qui doit faire rejeter une doctrine contre laquelle le cœur et la conscience protestent.

La raison, se repliant sur elle-même, s'élève alors des phénomènes sensibles à la région des idées. Elle contemple des types qui subsistent dans l'incessante destruction des individus qui les présentent, des lois qui demeurent fixes dans l'incessante mobilité des phénomènes qui les réalisent. La pensée individuelle

[1] *L'avenir de la métaphysique,* page XV.

discerne ainsi dans la nature une pensée générale, qui est l'objet de ses recherches. Il arrive alors que la philosophie s'efforce de considérer les idées comme ayant une existence en elles-mêmes, comme étant la manifestation directe de la réalité, et c'est une idée suprême qui est considérée comme le principe de l'univers. Mais cet idéalisme absolu ne peut se maintenir, parce que les idées, étant des actes de l'esprit, demeurent inintelligibles sans un sujet qui les porte. L'idéalisme est donc conduit à se transformer en admettant, sous les idées, une force qui les réalise. Cette force étant tenue pour inconsciente et par là-même dépourvue de tout élément de liberté, ce sont les idées qui déterminent totalement son action ; mais en admettant l'idée de cette force, comme il est obligé de le faire, l'idéalisme se transforme et devient une conception *biologique*. Ses partisans conçoivent le monde sous l'image d'une plante gigantesque réalisant, sous l'influence des idées, un type qu'elle ignore. Hegel s'est servi de cette comparaison. La science a triomphé du matérialisme, mais toutes choses lui paraissent enchaînées par les liens d'une logique inflexible ; la liberté lui échappe, et elle proclame l'universelle fatalité.

Avertie par les réclamations du cœur et de la conscience, la philosophie cherche enfin l'explication de l'univers dans le pouvoir d'un esprit éternel et créateur. Elle comprend que si, dans l'ordre de nos conceptions, les idées précèdent la réalité qui les exprime, la réalité de l'Etre infini précède les idées qui sont l'expression de ses actes. La liberté relative de l'homme trouve son explication dans la liberté ab-

solue du principe du monde, et l'exercice du pouvoir créateur devient intelligible par la pensée de la bonté, seul mobile assignable, disait déjà Platon, à la volonté suprême. Le monde apparaît alors comme la réalisation d'un plan, et ce plan, manifestation de la volonté créatrice, est la vérité : la vérité à constater dans le monde de la matière, la vérité à constater et à faire dans le monde spirituel, la vérité dans sa substance, l'objet de tous nos jugements vrais. Telles sont les thèses du spiritualisme. Nous rencontrons ici l'accord de toutes les puissances de l'âme humaine. La vérité connue, c'est l'objet de la raison ; la vérité faite, c'est l'objet de la volonté; la vérité aimée, c'est l'objet du cœur. L'humanité est appelée à s'élever par un triple effort au-dessus de l'erreur, du mal et de la souffrance. Ainsi s'accordent, dans une pleine harmonie, le bonheur, la science et la vertu. Cette harmonie est le résultat de la conception spiritualiste du principe du monde. Cette conception est donc le but de la marche normale de la pensée qui, après avoir traversé les systèmes trompeurs du matérialisme et de l'idéalisme, s'élève au degré supérieur de son ascension par la doctrine du Dieu créateur de l'univers. Le spiritualisme fait la part des éléments de vérité que recouvrent les erreurs du matérialisme et de l'idéalisme. Il ne méconnaît pas que la matière est la base de l'univers, qu'elle se trouve partout et que, dans tout le domaine de notre expérience, il n'existe pas d'esprit à l'état pur. Il méconnaît moins encore que les idées gouvernent la matière et nous fournissent seules une explication des faits. Mais il rejette les graves écarts que commet la pensée lorsque, de ce

que la matière est partout, elle conclut qu'elle est tout, ou lorsqu'elle veut donner une existence en soi aux idées qui ne sont et ne peuvent être que les attributs d'une intelligence.

Ces pensées ne sont pas nouvelles. L'affirmation que l'homme est fait à l'image de Dieu est fort ancienne, et chercher le type du principe universel dans l'âme humaine et surtout dans le libre pouvoir qui en est le caractère essentiel, c'est déduire la conséquence immédiate de cette affirmation. L'opinion qu'un esprit conscient et libre est supérieur à la matière et à la vie simple, est un jugement qu'on peut dire instinctif, et ce jugement de hiérarchie ne permet pas de chercher le type du principe universel au-dessous de l'humanité. C'est là cependant ce que fait ostensiblement le matérialisme, et ce que l'idéalisme est finalement réduit à faire dans sa conception biologique. La pensée que la bonté dirige l'exercice de la puissance suprême n'est pas étrangère au monde grec et romain, bien qu'elle n'ait éclaté avec puissance que dans l'enceinte de la chrétienté. Les grandes doctrines du spiritualisme ont donc toujours existé, plus ou moins entrevues dans la conscience de l'humanité et dans les éléments purs des traditions religieuses; mais elles n'ont pas encore obtenu, dans la science, la place qui leur appartient. Ces doctrines, dégagées des éléments étrangers qui les altèrent, et suivies dans leurs conséquences, doivent éclairer les trésors d'observations amassés par les sciences particulières et dévoiler enfin au monde moderne la philosophie qu'il porte dans son sein et que, trop souvent, il méconnaît.

S'étonnerait-on que des vérités explicitement ou implicitement contenues dans la tradition générale aient tant de peine à pénétrer dans la science ? Cet étonnement cessera si l'on observe que des idées auxquelles la conscience et la raison adhèrent sans difficulté sont loin d'avoir transformé l'ordre social comme elles devraient le faire. On ne méconnaît pas, en général, aussi longtemps du moins que l'on reste dans le domaine de la théorie, les principes du droit, de la justice et de la bienveillance; ils sont depuis longtemps proclamés dans tous les pays où la civilisation moderne a fait des progrès. Cependant l'esclavage, qui est la violation la plus flagrante du droit, finit à peine dans le monde chrétien; la guerre, qui remplace le droit par la force, n'est pas sur le point de disparaître, et ne voit-on pas, dans l'époque contemporaine, le sentiment de la justice et le respect des libertés légitimes être foulés au pied sous l'empire des intérêts et des passions? Comment s'étonner de la lenteur des progrès de la philosophie, qui n'intéresse qu'un nombre restreint d'individus, lorsqu'on voit la civilisation, qui intéresse tout le monde, réaliser si lentement les principes qu'elle porte dans son sein?

La philosophie a donc une grande œuvre à accomplir. Je vois, j'entrevois du moins les proportions grandioses de l'édifice imposant qu'il s'agit d'élever; et cette vue m'a plus d'une fois fait prendre en mépris l'imparfaite et lourde ébauche à laquelle j'ai mis la main.

La philosophie est en mesure (telle est ma conviction) de formuler aujourd'hui les règles de sa mé-

thode en renonçant à la prétention de construire la science *a priori*, et en lui donnant l'observation des faits pour base et pour contrôle; elle est capable de déterminer le principe de ses explications. Mais il résulte de la nature même de la méthode et de la conception spiritualiste du principe de l'univers, que le développement de la science ne peut avoir lieu que par un lent progrès. Nous sommes en présence des œuvres de la liberté suprême et nous ne pouvons pénétrer les secrets de son action que par des observations multipliées et au moyen de conjectures dont la probabilité croissante doit être le résultat d'un long travail. Les fondements de la science générale peuvent être posés ; mais la construction de l'édifice réclame le labeur de nombreuses générations de penseurs. C'est ce que Bacon a bien vu et utilement rappelé en écrivant : *Multi pertransibunt et augebitur scientia*[1].

Telle est notre condition actuelle. Nous ne pouvons pas la constater sans constater aussi que nous en concevons une autre. Nous concevons que l'esprit, au lieu de supposer la vérité et d'établir des théories plus ou moins probables en remontant des effet à leurs causes et des conséquences à leurs principes, pourrait contempler directement la vérité dans sa source et passer, par un rayonnement de lumière, des causes aux effets et des principes à leurs conséquences. C'est là un désir que la science éveille et

[1] En écrivant ces lignes, Bacon avait peut-être dans la mémoire ce passage du livre du prophète Daniel (chapitre XII, verset 4) : *Plurimi pertransibunt et augebitur scientia.*

que la science ne satisfait pas. Lorsqu'elle veut le satisfaire, elle prend la raison humaine pour une participation directe au principe éternel de l'univers et tombe dans les égarements de l'idéalisme. La fascination que cette doctrine exerce sur un grand nombre d'intelligences résulte précisément de ce qu'elle nous séduit par la promesse d'une vue immédiate et directe de la vérité, aspiration légitime de la pensée, mais dont le mode actuel de notre existence ne comporte pas la réalisation. Cette aspiration qui dépasse toute réalisation possible est un fait, et l'un des faits importants du problème universel ; comment l'expliquer ? Par la réalité d'un mode supérieur d'existence, dont l'âme porte en soi le pressentiment. Il n'y a pas d'autre explication possible, à moins que l'on ne veuille admettre un désaccord absolu entre notre nature et notre destinée. La raison unit ainsi son témoignage à celui du cœur et de la conscience pour affirmer que nous ne sommes pas organisés seulement en vue des conditions de la vie présente. La philosophie, si elle ne se renie pas elle-même, prolonge ainsi son désir et son espoir au delà des lumières mêlées de ténèbres que l'homme peut posséder dans son passage rapide sur la terre.

RÉSUMÉS

RÉSUMÉS [1]

LES POSTULATS D'UN SYSTÈME DE PHILOSOPHIE

1. Un système de philosophie doit atteindre un principe d'unité.

2. Un système de philosophie doit expliquer le passage possible de l'un au multiple.

3. Un système de philosophie a pour point de départ la détermination d'une existence nécessaire.

4. La détermination d'un premier principe doit être prise dans une donnée de l'expérience.

5. Tous les systèmes de philosophie ont une hypothèse pour point de départ.

[1] L'auteur a dit dans l'Introduction p. 11 et 12 que la seule partie de son œuvre qu'il considère comme une rédaction achevée c'est celle qui traite du choix à faire d'une hypothèse. Il l'a intitulée : *Les Systèmes*. On groupe ici les résumés de cette partie essentielle.

ÉNUMÉRATION DES SYSTÈMES

6. Les systèmes de philosophie ont pour caractère spécifique leur affirmation sur la nature du principe universel.

7. Il n'existe que trois systèmes de philosophie vraiment distincts : le matérialisme, l'idéalisme et le spiritualisme.

8. La doctrine de l'évolution n'est pas un système de philosophie vraiment distinct des précédents.

LE MATÉRIALISME

9. Le matérialisme est le système qui affirme que l'objet des sens est l'unique réalité.

10. Le matérialisme se présente sous deux formes : le mécanisme pur et le transformisme.

11. Le matérialisme transformiste se ramène par la réflexion au matérialisme mécanique.

12. Le matérialisme est une hypothèse.

13. Le matérialisme n'atteint pas un principe d'unité.

14. Le matérialisme ne réussit pas à ramener à l'unité les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques.

15. Le matérialisme ne réussit pas à ramener à l'unité la force et la matière.

16. Le matérialisme ne réussit pas à expliquer l'origine de la multiplicité des existences.

17. Le matérialisme fait un emploi illégitime des notions transcendantes de la raison.

18. Le matérialisme nie les données les plus importantes de l'analyse.

19. Le matérialisme est le résultat d'une culture incomplète de la pensée.

L'IDÉALISME

20. L'idéalisme cherche le principe de ses explications dans l'existence objective des idées.

21. L'idéalisme se présente sous deux formes : l'idéalisme de l'origine et l'idéalisme de la fin.

22. L'existence purement objective des idées est inintelligible.

23. Les idées sont des rapports qui ne peuvent exister sans des êtres.

24. L'idéalisme ne résout pas le problème du passage de l'un au multiple.

25. Le monde des idées ne fournit pas une application légitime de l'idée de l'infini.

26. L'idéalisme interprète faussement le principe de causalité.

27. L'idéalisme arrive à nier le principe de la contradiction.

28. L'idéalisme produit la méthode fausse du rationalisme.

29. L'idéalisme nie le libre arbitre.

30. L'idéalisme détruit la distinction du bien et du mal.

31. L'idéalisme détruit la distinction de la vérité et de l'erreur.

32. L'idéalisme peut conduire au positivisme.

33. L'idéalisme peut conduire au nihilisme.

34. L'idéalisme ne devient intelligible qu'en se transformant en une doctrine biologique.

LE DÉTERMINISME

35. Le déterminisme absolu est le résultat commun du matérialisme et de l'idéalisme.

36. Il existe pour l'enchaînement des faits un déterminisme conditionnel.

37. On peut admettre un déterminisme général qui n'exclut pas la contingence des détails.

38. Le déterminisme est le postulat légitime des sciences dont l'objet est soumis à la loi d'inertie.

39. L'extension du déterminisme à tous les ordres de faits est le résultat d'une fausse idée de la science.

40. Le déterminisme contredit le cœur.

41. Le déterminisme contredit la conscience.

42. Le déterminisme arrive à contredire la raison.

43. Le déterminisme conduit logiquement au quiétisme.

LE SPIRITUALISME

44. Le spiritualisme suppose que le principe de l'univers est un Esprit éternel.

45. Le spiritualisme est une hypothèse.

46. L'Esprit éternel est seul l'objet d'une application légitime des notions transcendantes de la raison.

47. Les notions transcendantes de la raison n'excluent pas la réalité de l'objet de leur application.

48. La doctrine de la création est le caractère spécial du spiritualisme.

49. La liberté du Créateur est absolue.

50. La doctrine de la création ne s'oppose pas aux recherches de la science.

51. La doctrine de la création ne permet aucune affirmation sur les antécédents de l'acte créateur.

52. Les lois de l'intelligence et de la volonté humaines sont le produit de la volonté du Créateur.

53. Les lois de la nature sont fixes sans être nécessaires.

54. La bonté du Créateur est le motif de la création.

55. Le spiritualisme affirme l'unicité du principe de l'univers.

56. Le spiritualisme explique le passage de l'unité du principe du monde à la multiplicité des existences.

57. L'idée de la cause comporte seule l'application légitime de l'idée de l'infini.

58. La liberté absolue du Créateur permet seule d'admettre la liberté relative de la créature.

59. Le spiritualisme explique la coexistence du fait et du droit.

60. Le spiritualisme seul fournit une solution du problème du mal conforme aux données de la conscience.

61. Le spiritualisme rend raison du déterminisme conditionnel et du déterminisme général.

62. Le spiritualisme rend raison de la méthode scientifique.

HISTOIRE DES SYSTÈMES

GÉNÉRALITÉS

63. L'histoire des systèmes doit être distinguée de l'histoire générale de la philosophie.

ANTIQUITÉ

64. Les travaux des sages de la Grèce renferment un spiritualisme latent.

65. La philosophie antérieure à Socrate offre la lutte du matérialisme et de l'idéalisme et finit par le doute.

66. Socrate affirme les bases du spiritualisme, mais sans faire un système proprement dit.

67. Les tendances opposées du matérialisme et de l'idéalisme se montrent dans les écoles rivales de l'Académie et du Lycée.

68. Epicure et Zénon dirigent la pensée vers des questions de morale.

69. Cicéron reproduit les tendances de la pensée de Socrate.

70. Un spiritualisme latent fait des progrès pendant la dernière période de la philosophie grecque.

71. La lutte des écoles grecques finit par le scepticisme et par le mysticisme.

72. La philosophie ancienne n'avait pas théoriquement affirmé l'unité du principe du monde et le libre arbitre de l'homme.

MOYEN AGE

73. La prédication chrétienne affirme les bases du spiritualisme.

74. Le spiritualisme ne s'introduit pas complètement dans la science du moyen âge.

75. Le scepticisme reparaît à l'époque de la Renaissance.

76. Le spiritualisme a fait pendant le moyen âge des progrès considérables.

TEMPS MODERNES

77. La lutte du matérialisme et de l'idéalisme reparaît dans l'époque moderne.

78. Le matérialisme et l'idéalisme arrivent à leurs dernières conséquences.

79. Le spiritualisme a fait dans l'époque moderne de notables progrès.

LES SIGNES DE L'AVENIR

80. La pensée contemporaine renferme des signes précurseurs d'un développement plus complet du spiritualisme.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Introduction 5

Linéaments de l'analyse 11

Le sujet de la connaissance 13

La matière 20

La vie simple 30

L'esprit 36

La religion 45

LES SYSTÈMES 53

Les postulats d'un système de philosophie . . 53

Enumération des systèmes 62

Le Matérialisme 73

L'Idéalisme 109

Le Déterminisme 173

Le Spiritualisme 195

Histoire des Systèmes 261

Antiquité. 265

Moyen âge 287

Temps modernes 299

Les signes de l'avenir 311

Linéaments de la Synthèse 321
Idéologie 325
Stéréologie 329
Biologie 335
Psychologie 345
Morale. 349
Sociologie 357
Religion 363
Conclusion 371
Résumés. 383

